ERNESTO BUONAIUTI

IL CRISTIANESIMO

NELL'AFRICA ROMANA

BARI
GIUS. LATERZA & FIGLI
TIPOGRAFI-EDITORI-LIBRAI
1928

INTRODUZIONE

Propriamente i romani chiamarono *Africa* quel modesto territorio — fra il mare e una linea interna la quale, partendo da Tabraca e lasciando fuori Bulla Regia e Vaga, raggiungeva Abtungi, e di qui, comprendendo Adrumeto, toccava Thenae — che essi furono costretti ad annettersi, dopo che nella primavera del 146 il secondo Scipione ebbe tradotto in atto il catoniano *delenda Carthago*. Le nuove annessioni, quella del 106 e poi quella cesariana del 46, arrotondarono il possesso di questa Africa, detta ormai *vetus*, con quelle dell'Africa *nova*. La quale denominazione indicò da allora genericamente il territorio compreso tra le foci dell'Ampsága fino alle are dei fratelli Fileni. Ancora nel quarto secolo cadente sant'Agostino rimproverava ai donatisti di porre, in una delle loro petulanti argomentazioni, Cirene in Africa, mentre essa appartiene, egli dice, più tosto all'Oriente. Le successive annessioni territoriali del 25 av. Cr. e del 40 d. Cr.; le trasformazioni amministrative introdotte da Caligola, da Claudio, da Settimio Severo, da Diocleziano, non alterarono l'uso del nome *Africa*, che indicò sempre, tecnicamente, la Proconsolare, pressochè equivalente all'odierna Tunisia, mentre possedevano denominazioni specifiche le provincie della Tripolitania, della Bizacene, della Numidia, della Mauritania, suddivisa in Sitifiense, Cesariense, Tingitana, corrispondenti queste ultime all'attuale Algeria e all'odierno Marocco. Nell'ordinamento amministrativo del quarto secolo, le provincie africane, meno la Mauritania Tingitana che viene aggregata alla diocesi della Spagna e quindi alla prefettura delle Gallie, sono comprese

globalmente nella prefettura d'Italia; mentre la Libia rimane, con l'Egitto, incorporata nella prefettura d'Oriente.

Assidendosi sull'altra sponda del Mediterraneo, Roma non cercò solamente di sopprimere un vicino petulante e un rivale pericoloso alla sua espansione marittima, ma volle anche instaurarvi la signoria del suo giure e dei suoi costumi. Il Mommsen, è vero, ha scritto che la Roma repubblicana si limitò a conservare indecomposto il cadavere dell'Africa cartaginese, senza punto curarsi di trasfondere in questa, nuovi sentori di vita. Il Frerot, più duramente, assevera, senza limitazioni cronologiche, che i Romani riguardarono sempre ed esclusivamente l'Africa nord-occidentale come un pingue terreno di sfruttamento agricolo. Vi avevano edificato, egli scrive, città marmoree, di cui le rovine superstiti attestano la fastosa prosperità, ma non concepirono mai il proposito di spiegare nella opulenta provincia opera di penetrazione morale. Il giudizio appare per lo meno esagerato. Chi si sforza di scandagliare serenamente i rapporti di Roma con l'Africa domata, deve riconoscere che essa cercò con costanza di rinsanguarne il consunto organismo e di imprimere al sangue nuovamente iniettatovi, con la fondazione di colonie e la concessione di diritti municipali, il ritmo di una regolare circolazione. E la prova dei suoi sforzi, come del loro successo, è nella trionfale penetrazione della lingua, nelle grandiose iniziative politico-militari, nella felice instaurazione del giure romano.

Narra Appiano che, rasa al suolo Cartagine dal secondo Scipione, il Senato inviò sull'altra sponda dieci legati, che, d'accordo col vincitore, imponessero ordine al territorio conquistato. E soggiunge che essi pronunciarono sulle rovine recenti della città di Didone imprecazioni e scongiuri contro chiunque avesse osato d'allora in poi riedificare sul luogo della scomparsa rivale. Invece non erano trascorsi venticinque anni, e già una colonia latina di 6000 individui era autorizzata da una legge democratica dei Gracchi a ripopolare la zona della vecchia metropoli. La nuova Cartagine, la cui giacitura era ed è motivo di predestinazione al dominio di tutta l'Africa nord-occidentale, andò rapidamente guadagnando in floridezza, sino a raggiungere quel

grado di splendore di cui fanno testimonianza, nel secondo secolo cadente, Tertulliano, e nel terzo, Erodiano, il quale la annovera come terza città dell'Impero, dopo Roma ed Alessandria. Ogni nuova annessione dà luogo immediatamente a fondazione di colonie e ad elargizione di diritti municipali romani a città indigene, divenute così nuclei partecipi di una stessa vita giuridica e centri propulsori di ulteriore penetrazione latina. Una semplice statistica mostra il grado avanzato di questa, alla vigilia dell'invasione vandalica. I documenti ci mostrano infatti a quest'epoca l'esistenza di circa cento fra colonie e municipi nella Proconsolare e nella Bizacene; di circa una cinquantina nella Numidia e nella Sitifiense; di altrettanti nella Cesariense e nella Tingitana. Nè Roma abbandona le cellule della sua espansione e del suo programma di assorbimento ad un isolamento pericoloso. Le avvince invece in una meravigliosa rete stradale, la cui grandiosità riempie ancora di stupore. Augusto fa tracciare ai soldati della terza legione una strada di circa 250 chilometri da Tacapae, per Capsa, a Thelepte. Vespasiano, nel 75, apre quella fra Theveste e Hippo Regius. Nerva condurrà la prima da Tacapae a Leptis Magna. Adriano costruisce l'altra da Cartagine a Theveste, facendola lastricare per un percorso di 284 chilometri. E la sua strada, arteria centrale nella rete africana, sarà poi prolungata verso Cirta e verso Cesarea, per un tracciato di più che 1000 chilometri.

Orbene: tutto il paziente edificio della colonizzazione romana nell'Africa è precipitato nel nulla al primo urto vandalico? Lo pensano africanisti consumati come il Lacroix, sostenendo che lo sforzo di Roma è stato neutralizzato dalla irriducibile opposizione indigena. Ma il verdetto pecca probabilmente di semplicismo. Senza dubbio qualora il successo di un piano colonizzatore sia misurato in base alla permanenza del possesso territoriale e della sovranità politica, occorre confessare che l'egemonia romana nell'Africa settentrionale ha opposto una resistenza effimera alla repentina disgregazione del quinto e del sesto secolo. E allora, a spiegazione del fatto inconsueto, dovremo ricordare che Roma ha urtato nell'Africa contro una difficoltà che sembra insormontabile: la varietà etnica cioè degli

elementi soggiogati, indigeni libici, immigrati fenici, greci, ebrei, in cui era un ostacolo inesorabile ad ogni assimilazione profonda ed uniforme.

Ma noi dobbiamo più tosto riflettere che colonizzare vuole dire, essenzialmente, trarre a proficuo partito le attitudini e le virtù potenziali delle popolazioni soggette, foggiandole a norma del proprio spirito. E dobbiamo, d'altro canto, prescindere dall'artificiosa distinzione fra una Roma di cui Odoacre usurpa l'impero e una Roma cristiana e papale che leva, trionfale, il suo dominio all'epoca di Gregorio Magno, riconoscendo invece nella Roma cristiana una sintesi superiore della Roma imperiale, a costituire la quale hanno contribuito ugualmente la società dipinta da Macrobio e quella educata da Ambrogio. Allora noi potremo constatare che Roma non ha segnato orme caduche sul suolo africano e che l'Africa latinizzata ha in qualche modo sopravvissuto alle razzie di Genserico e di Gelimero, alle stesse raffiche di Abdallah-ibn-Saad e di Okba.

Il cristianesimo, è vero, si presenta ai suoi albori in Africa come rivestimento ed espressione religiosa di ferventi sentimenti antiromani. La parola caustica e paradossale di Tertulliano flagella senza rispetto la dominatrice latina e Vangelo ed Impero appaiono al figlio convertito del centurione come termini destinati ad un'antitesi permanente. Ma appunto qui è la manifestazione trionfale della prevalenza latina sullo spirito africano. Nel cristianesimo e per esso Roma doveva domare definitivamente l'Africa, inducendola a prestarle uno spirituale inestimabile servizio. L'intransigenza di Tertulliano pencola fatalmente verso l'eresia e si isola progressivamente nel movimento donatista. Donato e Primiano possono ripetere il dilemma dell'apologista, proclamando con alterigia di conoscere solamente decreti evangelici, non già decreti imperiali. Di fronte a loro si leva Agostino, il quale celebra la funzione provvidenziale dell'Impero romano, la benedice e l'invoca.

Postici così da un angolo visuale meno angusto e meno «realistico» noi possiamo a buon diritto osservare che Roma, debellatrice di Cartagine, non ha ricavato solamente grani ed oli dal territorio della vecchia Birsa rivale, ma latinizzandone

lo spirito con i suoi coloni, i suoi veterani, le sue istituzioni, ha trasfuso nella regione dell'Ampsaga e del Bagrada la capacità di ricambiare con doni generosi la conquistatrice, che soggiogava per innalzare, non per annientare. È l'Africa cristiana infatti che ha fornito a Roma, con i suoi teologi, così ricchi di acume e di chiaroveggenza, la sistemazione organica delle principali idee su cui poggia l'edificio cattolico: la celebrazione astratta e in pari tempo l'organamento concreto e disciplinato di quei valori spirituali rampollati dalla predicazione evangelica, che, come le pietre di riparo sui sentieri di montagna nel cuor dell'inverno, eran destinati a guidare la vita dei popoli mediterranei, nei secoli più oscuri del loro sconvolgimento. Più che in virtù, probabilmente, della sottile e perigliosa teologia alessandrina; dell'inquieto misticismo anatolico; della gonfia letteratura gallica o spagnuola; è in virtù di Cartagine e dei suoi insigni maestri cristiani che Roma e il suo impero spirituale hanno sopravvissuto alla catastrofe politica dell'Impero.

Di questo apporto grandioso dell'Africa romana alla civiltà cristiana nel Mediterraneo la storia può registrare con sufficiente approssimazione i momenti successivi. La propaganda infatti del messaggio evangelico, giunta colà, nel mistero, agli albori del secondo secolo e apparsa già trionfalmente alla piena luce della storia al suo tramonto, vi ha percorso un ciclo nettamente circoscritto, che ne rende agevoli la visione e l'apprezzamento complessivi. Dopo una tumultuosa ed esuberante adolescenza, di cui è interprete lo spirito ricco e per questo stesso indisciplinabile di Tertulliano; dopo una vigorosa gioventù, espressa nell'austera figura di Cipriano; la cristianità africana raggiunge fra il quarto e il quinto secolo, in Agostino, la pienezza della sua maturità; generando dal proprio grembo un organismo di pensiero e di disciplina, in cui sono i lineamenti definitivi del cristianesimo cattolico. I Vandali ariani prima, l'invasione araba, dopo la breve parentesi giustinianea, si abbattono sulla fiorente romanità dell'Africa nord-occidentale. I colpi furono mortali. Non è assolutamente da escludersi che il ritorno di nazioni colonizzatrici sull'altra sponda del *mare nostrum* possa quando che sia risospingere la sede cartaginese a quel grado di dignità,

che in pieno secolo quinto san Leone Magno esaltava come un privilegio inerente alla vecchia colonia fenicia « gloriose aliquando resurrectura, usque in finem saeculi ».

Il cristianesimo africano fa la sua apparizione nella storia il 17 luglio 180, quando un gruppo di fedeli, con a capo Sperato, sono trasportati da Scillium a Cartagine e dal proconsole Vigellio Saturnino condannati a morte. Ma nè questo episodio, nè l'altro, molto probabilmente contemporaneo, dei martiri di Madaura in Numidia, possono essere di per sè sufficienti a darci un'idea approssimativa della intensità raggiunta già in quel momento dalla propaganda cristiana nell'Africa proconsolare. Possediamo in proposito indizi molto più significativi: indiretti gli uni, diretti gli altri.

Nel 189, morto Eleutero, la comunità cristiana di Roma sceglieva il nuovo vescovo, Vittore, in seno alla colonia africana, che popolava, fra il Celio e l'Aventino, tutto un affollato quartiere, intersecato dai *vici capitis Africae, stabuli proconsulis, Syrtis, Byzacenus* e *Capsensis* [1]. Se, è lecito arguire, la colonia africana di Roma annoverava già cristiani così numerosi e così insigni da richiamare solennemente l'attenzione della comunità, molto più importanti dovevano essere i gruppi cristiani nell'Africa proconsolare.

Ma c'è di più. Il cimitero di Callisto e le arenarie di santo Ippolito racchiudono numerose sepolture su cui compaiono nomi punici e schiettamente africani: *Ambivius*, *Thecus*, *Evodius*, *Genetlia*, *Felicissimus*, *Siddin*, *Quodvultdeus*. Nel cimitero di Domitilla, inoltre, sulla via Ardeatina, la così detta regione degli apostoli ha affreschi parietali i quali riproducono scene dell'amministrazione annonaria, di cui è risaputo che facevano parte in gran numero gli africani. Anche qui copiosi graffiti recano nomi

---

(1) G. Paris (*Mélanges Linguistiques*, Paris, Champion, 1906, 32 e n.) ha sostenuto che il frammento terzo della così detta *Appendix Probi*, nel quale il novero di questi *vici* è contenuta, come in genere tutta la serie, sia stata compilata per servire all'insegnamento pratico del latino letterario a Cartagine nel III secolo: che quindi i *vici* menzionati siano a Cartagine, non a Roma. La tesi, accolta dal Littl e dal Kübler, è stata vittoriosamente impugnata dal Foerster e dall'Ullmann. Con questi, continuiamo a reputare romani tutti i *vici* di cui si fa menzione.

cristiani di riconoscibile sapore africano: *Felicitas*, *Victorinus*, *Restitutus*, *Saturninus*, *Felicissimus*.

Più significative le testimonianze dirette. « Siamo di ieri — scrive Tertulliano nell'Apologetico — e già abbiamo tutto invaso; le città, i quartieri, le rocche, i municipi, il Senato, il Foro. Se noi ci ritirassimo; se ci abbandonassimo ad una secessione in massa, voi, pagani, rimarreste sbigottiti dinanzi alla vostra solitudine, trasalireste di stupore e di terrore al silenzio delle cose, alla morte dell'universo ». E al proconsole Scapula, persecutore aspro di cristiani, l'ardito polemista chiede verso il 212: « Ormai rappresentiamo pressochè la maggioranza di ogni città. Che cosa farai tu di tante migliaia di individui, uomini e donne, di ogni età e di ogni grado, che si offrono a te, confessi? Di quante mai spade non avrai tu bisogno? Vorrai proprio decimare Cartagine? ». Non prenderemo, s' intende, alla lettera il passo del facondo apologista. L' iperbole è arma familiare all'arte oratoria; più familiare del consueto all'oratoria africana; familiarissima allo scrittore cristiano. Ma fatta pure la verosimile tara alle amplificazioni di Tertulliano, non par dubitabile che alla sua forte interpellanza abbia dovuto offrire lo spunto un contingente realmente notevole di cristiani, sulla cui entità effettiva non mancano del resto informazioni parallele. Sappiamo così da molteplici fonti, tra cui la menzione di san Cipriano, che al tramonto del secondo secolo un sinodo convocato da Agrippino a Cartagine raccoglieva non meno di settanta vescovi, che non dovevano essere nè pure tutti quelli che contava in quel momento l'Africa romana. Volendo tradurre in cifre questi dati, proporzionalmente controllati dai rinvenimenti archeologici, sembra che non si debba esser lontani dal vero valutando ad un settimo la frazione dei cristiani sui 300.000 abitanti di Cartagine, sui 7 milioni circa che popolavano, agli inizi del terzo secolo, l'Africa nord-occidentale.

La propaganda cristiana non smarrisce allora, nel successo, la virtù del proselitismo. Al tempo di Cipriano la cristianità cartaginese assume una tale importanza che il vescovo appare come un altro proconsole, di fronte al proconsole ufficiale. Nonostante le dure prove affrontate durante la violenta bufera

scatenata da Decio e da Valeriano, il movimento ascensionale del cristianesimo non si arresta al tramonto del terzo secolo, e le lotte interiori suscitate dallo scoppio dello scisma donatista, sembrano intensificare il flusso delle conversioni, invece di paralizzarlo. Alla conferenza inaugurata a Cartagine il 1° giugno 411, sotto l'ispirazione e l'alta tutela di Agostino e la presidenza del tribuno Marcellino, per tentare le vie di un componimento amichevole fra ortodossi e donatisti, intervennero non meno di 565 vescovi, titolari di 430 vescovati. Basta tale numero eccezionale per suggerire un'idea dell'ampiezza cui era giunta in Africa la conquista cristiana.

Non sono questi però i dati più degni di attenzione per chi, anzichè accumulare statistiche, voglia indagare i rapporti profondi fra penetrazione romana ed evangelizzazione e miri a valutare il contributo offerto dalla cristianità africana al cristianesimo universale.

Per quanto riguarda il primo problema, le più recenti esplorazioni letterarie e monumentali; gli scavi delle missioni scientifiche; le copiose raccolte epigrafiche; dimostrano in maniera assoluta che nessuno dei vescovati noti oltrepassava la frontiera romana. Tutti, matematicamente tutti, erano compresi al di qua del *limes*, disseminati cioè in regioni nelle quali la colonizzazione era vigorosamente penetrata. Noi sappiamo che il *limes* recingente a sud i possessi romani al tempo dei Severi, quando il dominio romano nell'Africa tocca il suo apogeo, partiva col nome di *tripolitanus* da Leptis Magna, e seguendo la cresta delle brulle cime che in fondo alla piccola Sirti si levano a difesa del deserto, ad una cinquantina di chilometri dalla spiaggia, riusciva a Thamalluma, posta da Adriano a chiave della difesa strategica a sud del grande Chott. Di fronte cominciava il *limes numidicus*, la cui chiave era nell'istmo di Tusuros, e che, con la fortezza *ad Turres*, chiudeva ermeticamente il passo verso la valle di Capsa. S'iniziava quindi la linea fortificata di Traiano, con le stazioni militari *ad Majores*, *ad Medias*, *ad Badias*, *Tabudaeos*, *Vescera*, *Gemellae*. Di qui la frontiera continuava ad ovest fino all'attuale Doucen, per risalire a nord-ovest fino ad Ausum; poi saliva nettamente a nord, e all'altezza di *Usinaza* piegava nuo-

vamente ad ovest, e toccando *Columnata* e *Ala Miliaria*, terminava a Sala sull'Oceano Atlantico.

La propaganda cristiana ha seguito le orme delle truppe romane e non ha valicato il *limes* da loro difeso. I suoi risultati anzi sono stati più o meno pingui secondo che essa si svolgeva in prossimità dei centri di più intensa romanizzazione, quali Cartagine e Cirta. Dei 430 vescovati rappresentati da uno o da due vescovi alla conferenza del 411, 238 appartengono alla Proconsolare e alla Bizacene insieme, 153 alla Numidia e alla Sitifiense, attuale dipartimento di Costantina, 35 alla Cesariense e alla Tingitana, 4 soli alla Tripolitania. E come i molteplici strati etnici sovrapposti in territorio africano hanno subito in varia misura la presa della romanità, di difforme purezza si rivela parimenti la professione cristiana dei gruppi convertiti: dalla fede intransigente di Perpetua e Felicita, al grossolano sincretismo delle comunità berberiche, che intrecciano sulle tombe i simboli di Tanit e di Baal con la croce, ed accoppiano invocazioni funerarie cristiane al rituale *Diis Manibus Sacrum*.

Su questa coincidenza di confini romani e di confini cristiani possediamo una significativa dichiarazione di sant'Agostino. Verso il 418 un vescovo illirico, Esichio di Salona, si rivolgeva a lui, il luminare della chiesa di Occidente, chiedendogli se, essendo stato ormai il Vangelo predicato per tutto, la fine del mondo non dovesse senz'altro ritenersi imminente, a norma della profezia evangelica. Sant'Agostino risponde negativamente, e fra gli argomenti capaci di suffragare la sua tesi, adduce questo: « vi sono qui fra noi in Africa innumerevoli tribù barbariche, in mezzo alle quali, come coloro che ne vengono ogni giorno tratti prigionieri ci dicono, il Vangelo non è stato ancora divulgato. Di esse alcune finitime al dominio di Roma, cominciano a conoscere il cristianesimo nell'atto stesso in cui l'Impero sostituisce, ai loro re, i suoi prefetti ». Così si esprimeva Agostino, diciannove anni prima che i romani fossero cacciati dal territorio africano. Il cristianesimo appare veramente in Africa come un felice innesto su tronco romanizzato, i cui frutti maturi furono dal sagace agricoltore colti in tempo, prima che l'uragano non schiantasse l'albero secolare.

Oltre all'avere dato alla letteratura pagana scrittori come Apuleio, Frontone, Massimo di Madaura, l'Africa ha dato alla latinità una pleiade di scrittori cristiani, che si distende, come una dinastia ininterrotta, dal secondo al sesto secolo cadente: Minucio Felice, Arnobio, Lattanzio, Mario Vittorino, Ticonio, Ottato, Mario Mercatore, Vigilio di Tapso, Vittore di Vita, Vittore di Tununum, Facondo di Ermiana, Primasio, Verecondo, Liberato. Su tutti però sovrastano le figure di tre scrittori, ciascuno dei quali, da solo, sarebbe stato sufficiente ad immortalare una chiesa: Tertulliano, Cipriano, Agostino.

Nè la produzione di questi scrittori a noi noti racchiude il legato completo della comunità di cui sono stati gli interpreti. In seno ad essa si è svolto un intenso lavorio anonimo di produzione liturgica e devozionale, che ha contribuito efficacemente alla esperienza e alla educazione di tutta la cristianità d'Occidente. Basta riflettere fugacemente qual tesoro di vita spirituale è stato nei secoli attinto dalla Bibbia latina, per valutare d'un tratto l'importanza dell'Africa nella storia religiosa d'Occidente, visto che da essa, proprio da essa, ha avuto origine la prima traduzione latina dei documenti a cui è affidata la rivelazione giudaica e cristiana. Già nel 180 Vigellio Saturnino, interrogando il gruppo di cristiani condotti da Scillium alla sua presenza per essere giudicato, domanda loro, lusingandosi di raggiungere la prova delle loro pratiche magiche: « Che cosa v'è nei codici arrotolati dalla vostra *capsa*? ». E Sperato risponde: « I libri dei Vangeli e le lettere di Paolo, uomo giusto ». Ora, poichè quel piccolo nucleo di modestissimi borghesi, di popolani e di schiavi, non doveva conoscere che il latino ed il punico, mentre il greco era retaggio dei letterati e dei commercianti di Cartagine e delle altre città marittime, quei codici incriminati dovevano contenere uno dei primi saggi di traduzione latina del Nuovo Testamento. E da essi dovevano essere ricavati quei canti che, secondo la testimonianza di poco posteriore di Tertulliano, innalzavano a Dio i fedeli nelle loro riunioni serotine, dopo le lustrazioni e l'accensione dei lumi.

Nelle opere del grande apologista africano compaiono, subito dopo, innumerevoli citazioni bibliche latine. La loro sostan-

ziale uniformità di dettato, la loro frequente identità con le citazioni di Cipriano, fanno legittimamente supporre l'esistenza in Africa di versioni latine della Bibbia, da cui l'indiscussa autorità del vescovo cartaginese trasse, con la raccolta dei *Testimonia*, un testo che divenne, localmente, quello ufficiale. Esso dovè in breve conseguire una vasta diffusione e porre salde radici, se contrastò poi tenacemente il terreno alla propagazione della Volgata, che riuscì solo stentatamente a soppiantarla, e se, ad esempio, il famoso codice *k* dei vangeli, che lo riproduce fedelmente, veniva con probabilità portato da Colombano dalla lontana Irlanda a Bobbio.

Ma, più universalmente, l'Africa ha dato al mondo cristiano le sue prime manifestazioni latine ufficiali, tra cui vanno annoverati al primo posto in ordine cronologico gli Atti dei ricordati martiri scillitiani. Mentre in greco la letteratura cristiana aveva raggiunto una esplicazione superba in tutte le sue ramificazioni: nella letteratura apologetica con Giustino e Taziano; nella poesia con le così dette *Odi di Salomone*; nella polemica con i cinque libri di Ireneo contro la falsa gnosi: Tertulliano, dopo avere a lungo esitato fra le due lingue e avere già scritto in greco un saggio sull'estasi e una tesi sul battesimo degli eretici, si decideva nettamente per il latino, affinchè la sua parola raggiungesse gli strati più umili della comunità.

È ormai fortunatamente smantellato il pregiudizio che faceva considerare la letteratura cristiana come una letteratura di rango inferiore. Se la moda non ha richiamato su di essa l'attenzione degli studiosi con la medesima intensità che è stata dedicata ai classici, ciò non vuol dire affatto che la tradizione integrale della latinità possa prescindere dagli scrittori cristiani. Nessuna letteratura polemica ad esempio possiede uno scritto altrettanto vigoroso che stringato quanto l'*Apologetico* di Tertulliano. Mentre gli apologisti greci, da Aristide a Teofilo antiocheno, preferirono uniformemente di difendere la loro professione religiosa sul terreno filosofico, filosofi essi stessi che recavano in giro la loro divisa e la loro coraggiosa parola, il senso pratico dell'africano investe impetuosamente le leggi e le autorità persecutrici, scoprendo la illogicità della loro procedura, la tirannia del loro

potere, la inconsistenza dei loro presupposti. Tertulliano ha consegnato ai secoli la prima solenne asserzione della libertà di coscienza al cospetto dello Stato.

Naturalmente esperienze nuove esigono vocaboli e usi sintattici nuovi anch'essi. Non si può raccomandare Tertulliano alla benevolenza di un purista. Ma chi al di là della forma cerca l'esperienza genuina e la vita, troverà negli scritti suoi la manifestazione letteraria più originale e più impressionante del cristianesimo preniceno. Le innovazioni idiomatiche, del resto, dello scrittore africano, già preceduto nel sentiero da Apuleio, mostrano di aver corrisposto ad un bisogno duraturo dello spirito latino, se il nostro linguaggio ne ha conservato la traccia facilmente riconoscibile. Tertulliano ha per esempio impresso un nuovo significato a vecchi vocaboli latini, come *gratia, sacramentum*, *saeculum*: e il nuovo significato sopravvive nei derivati viventi. Tertulliano ha creato vocaboli nuovi, ricavandoli originalmente da vecchie radici, o ha imposto a termini esistenti inflessioni caratteristiche. Ma i suoi usi geniali son penetrati trionfalmente nelle lingue rampollate dal ceppo di Roma. Scelgo a caso: *gratiositas*, *praemonitorius*, *inreligiositas*, *turpiloquium*, *christianizare*, *scandalizare*, *compendiare*, *ultimare*.

Ma questi sono contributi puramente letterari della chiesa africana al cristianesimo occidentale. I cristiani trasmarini hanno consegnato qualcosa di più al patrimonio della romanità: la loro eredità più preziosa infatti è quella rituale, teorico-religiosa, disciplinare.

Innanzi tutto la cristianità africana ha contribuito in maniera cospicua alla determinazione e all'accettazione del canone biblico. Ora se si riflette che una letteratura religiosa, ritenuta fonte e custodia di verità rivelate, se non disciplinata da un canone, minaccia di contaminarsi con elementi inferiori ed eccentrici, si intuisce immediatamente la valida ripercussione che nella storia religiosa europea ha avuto l'attitudine dei cristiani nord-africani. La letteratura sacra apocrifa non ha mai riscosso le loro simpatie.

Il canone muratoriano, questo primo saggio scritto di canonizzazione neotestamentaria, è, è vero, d'origine romana, forse vescovile. Ma la sua applicazione è stata tutt'altro che rapida

e sicura. La chiesa africana invece, pur senza presentare un tipico canone scritturale prima della seconda metà del quarto secolo, ha appellato costantemente, in virtù di una spontanea intesa di cui sarebbe arduo scoprire i motivi e le scaturigini, a quelle fonti di rivelazione, che sono state comprese nel canone ufficiale della chiesa cattolica. Ha spinto anzi così lontano la devozione rispettosa verso la parola sacra, che Cipriano si fa scrupolo di dare citazioni libere e Agostino combatte la nuova versione geronimiana, perchè capace di turbare l'uso corrente della comunità!

Se il canone biblico è una delle colonne dell'edificio cattolico, la teoria della validità dei sacramenti, amministrati da qualsiasi ministro, purchè regolarmente investito del suo ministero, ne è certamente un'altra. La chiesa africana, ai suoi albori, è in schiacciante prevalenza contraria al riconoscimento dei sacramenti conferiti da ministri indegni, per eresia o per infedeltà. Ma tale prassi decade rapidamente. E da un padre africano, da sant'Agostino, il cattolicismo ha attinto la più solenne giustificazione della virtù sacramentale *ex opere operato*. È rimasto assiomatico nella tradizione teologica il suo aforisma: « amministrato da Pietro o da Giuda, il battesimo è il battesimo di Cristo ».

Al grande convertito, che ha avuto una parola per ogni stato dell'anima e una soluzione per ogni problema della vita, il cattolicismo deve parimenti una dottrina della grazia, che se nasconde nelle sue presupposizioni ideali qualche lieve sopravvivenza manichea, ha salvato però, dall'impoverimento di quello stoicismo cristianeggiante che fu il pelagianesimo, la distinzione centrale fra vita naturale e vita soprannaturale, e la conseguente necessità della funzione ecclesiastica nella distribuzione dei carismi.

I più rigidi postulati ortodossi, quali il primato romano e la disciplina gerarchica e giuridica, amministrata dalla chiesa di Roma, han trovato inoltre negli scrittori africani apologeti accorti. Nelle ore più fosche della lotta pelagiana, quando papa Zosimo sembrava tentennare e, favorendo l'insinuante monaco bretone, pencolava verso una riprovazione della infaticabile

campagna agostiniana a favore del dogma della grazia, Agostino non scende a recriminazioni ed accuse. Continua nella sua propaganda orale e scritta, ma non rinnega il motto rispettoso pronunciato nel 417 al ricevere le lettere di papa Innocenzo. « Gli atti dei due sinodi sulla vertenza sono stati trasmessi alla sede apostolica: le risposte sono giunte. La causa è dunque chiusa. Possa terminare ugualmente l'errore! » Ed è uno scrittore africano, il vescovo donatista Macrobio, ad adoperare per primo, nella seconda metà del quarto secolo, la formola solenne: *ius ecclesiasticum*.

La liturgia romana è anch'essa largamente tributaria della chiesa cartaginese. L'uso delle agapi funerarie ha forse ricevuto l'impulso iniziale, come del resto anche il suo abbandono definitivo, dai cristiani dell'Africa: e da questi pure è venuto a Roma il più potente rincalzo nella lotta per l'assegnazione della commemorazione pasquale ad un giorno diverso da quello solennizzato dagli ebrei. Indagini recenti tenderebbero a dimostrare inoltre che lo stesso culto dei martiri sarebbe stato importato a Roma dalle comunità trasmarine. Sta di fatto che nè i documenti scritti, nè la tradizione monumentale, suffragano la tesi che l'anniversario dei martiri fosse celebrato a Roma durante il secondo secolo. Ad eccezione degli apostoli Pietro e Paolo, sulla commemorazione dei quali al 29 giugno grava così oscura difficoltà, nessun martire anteriore alle persecuzioni del terzo secolo è menzionato nel calendario filocaliano o in quello geronimiano. Non risulta che abbiano avuto sollecitamente una propria commemorazione liturgica illustri martiri romani come Flavio Clemente, le due Domitille, Acilio Glabrione, papa Telesforo, Tolomeo e Lucio, il filosofo Giustino, il senatore Apollonio. Al contrario ci risulta — ed il fatto è eccezionalmente significativo — che mentre la data esatta della deposizione di papa Cornelio è stata dimenticata, se ne è fissata ben presto la commemorazione liturgica in un giorno indubbiamente diverso da quello della sua morte cruenta; e che il giorno a tale scopo prescelto fu quello stesso in cui era caduto martire, sull'*Ager Sexti* a Cartagine, il grande vescovo Cipriano: il 14 di settembre.

Riassumendo, il cristianesimo europeo deve all'Africa romana la prima completa versione latina della Bibbia e gli inizi di una letteratura originale nell'idioma di Roma; significative manifestazioni di rispetto ad un canone scritturale e notevoli espressioni di vita liturgica e devozionale, quali l'agape funeraria, e, forse, il culto dei martiri; una grandiosa teoria della grazia e una coerente dottrina della efficacia sacramentale; infine l'esempio di un consapevole ossequio alla preminenza romana.

Più insigni però di tutti gli altri meriti, la chiesa africana due ne vanta al cospetto di Roma, della società cristiana, della intiera cultura occidentale: quello di aver contribuito sopra ogni altra, anzi contro molte altre, a fissare le ragioni che imponevano il salvamento del patrimonio letterario della classicità, e quello di avere offerto al mondo la dottrina sociale che ha rappresentato il Vangelo civile del cattolicismo.

Il cristianesimo primitivo, ad eccezione di pochi illuminati maestri — come qualche apologista, gli organizzatori della scuola catechetica alessandrina e più tardi Apollinare di Laodicea — ha uniformemente ostentato una sospettosa avversione alla letteratura e alla speculazione pagane. È difficile dire che cosa sarebbe potuto accadere del patrimonio estetico e culturale del classicismo sulle soglie dei cenobi medioevali e dei loro laboriosi *scriptoria*, ponte di passaggio fra noi e l'antichità, se un africano-latino, antico maestro di retorica, non si fosse levato a difenderlo, a inculcarne l'uso e il rispetto, a garantirne indirettamente la proficua trasmissione.

Proprio mentre Girolamo, l'aspro dalmata iracondo, che si faceva flagellare in sogno dagli angeli per le sue incorreggibili simpatie ciceroniane, paragonava grossolanamente la letteratura classica alle ghiande di cui si pascevano gli animali immondi custoditi dal figliuol prodigo, e imperava tassativamente: « ne legas philosophos, oratores, poëtas, ne in eorum lectione requiescas », Agostino affrontava per conto suo lo spinoso problema del valore da assegnare alla cultura profana, nel secondo libro del *de doctrina christiana*, e lo risolveva con felice accorgimento, proclamando la necessità di concedere agli scrittori classici ampio diritto di cittadinanza nel recinto della educazione

cristiana. Traendo una appropriata immagine da un particolare dell'Esodo, là dove è narrata la fuga degli Israeliti dall'Egitto, egli scriveva: « Come gli egiziani possedevano non solamente gli idoli che il popolo di Israele doveva detestare e schivare, ma anche una preziosa suppellettile, d'oro e d'argento, un corredo di vesti sontuose, che il popolo d'Israele, secondo il comando di Dio, portò via di soppiatto, per farne uso migliore, dopo che gli egiziani inconsapevoli ebbero donato tutto a loro, così le dottrine dei gentili, oltre alle finzioni superstiziose che noi, con Cristo, dobbiamo abbominare, nell'atto stesso in cui usciamo dalla comunità dei pagani, implicano pure discipline liberali magnificamente utili alla difesa e allo splendore della verità religiosa. Come oro ed argento ricavati da provvidenziali filoni naturali; come vesti preziose intessute e decorate da mani ignare della loro destinazione; il cristiano deve fare tutto ciò, suo, e adoperarlo saggiamente per la illustrazione della propria fede ». La similitudine agostiniana sortì un successo grandioso. Noi la troviamo invocata ininterrottamente per tutto il medio evo: da Cassiodoro, da Alcuino, da Valafrido Strabo, da Prudenzio di Troyes, da Rabano Mauro, da Ratiero di Verona, da Pier Damiani, infine, in pieno secolo decimoterzo, da Gregorio IX, nella sua memoranda carta costitutiva in favore dell'Università di Parigi.

Infine sant'Agostino ha tracciato nei ventidue libri del *De Civitate Dei* una filosofia della storia, in cui sono apparse la novità e la forza delle applicazioni sociali dei principii cristiani. Quando nel 410 Alarico ebbe manomessa Roma e i cittadini fuggiaschi si riversarono sulle sponde dell'Africa a narrare « la pietà dell'arsa città » — i pagani facendone addebito al cristianesimo, i cristiani sgomenti dinanzi all'immane catastrofe che sembrò, e tale apparve a Girolamo, il rovinio stesso della civiltà — lo spirito del grande vescovo ipponese vide sorgere dinanzi a sè una serie di problemi, sul destino delle nazioni in genere, su quello di Roma in particolare. Dal diuturno travaglio del suo pensiero uscì l'opera fondamentale dell'apologetica sociale cristiana. Innalzandosi ad una vastissima sintesi, riuscendo ad apprezzare limpidamente i titoli di merito della

metropoli e a prevederne confusamente i non caduchi destini, Agostino non si sgomenta come il solitario di Bethlem e non si lascia sopraffare da presentimenti funerei. Nel valutare gli eventi, egli non pone a base di calcolo il successo politico, ma, trasferendo la speranza messianica in una larga visione mistica della vita sociale, addita nel corso della storia la coesistenza di due elementi associati, quelli che aspirano a Dio e quelli che rimangono aderenti alla terra, e scopre il perenne superamento di questi, per opera di quelli. « Due amori, egli proclama, suscitarono due città: l'egoismo che fa di sè il centro di ogni aspirazione, fino a calpestare ogni ideale altruistico e divino, creò la città terrena: l'amore del divino e dell'ideale, spinto fino all'abnegazione integrale di sè, edificò la città di Dio ». Le due città non possono essere separate, come non è possibile sceverare gli elementi di bene e di male, che fanno della vita un'ineffabile tragedia. Ma con l'occhio rivolto ad una visione di beatitudine che rende insignificanti, quasi dolci, le prove e i dolori; con una volontà di sacrificio, che non rifugge dall'affrontare le prove supreme per il compimento dei doveri imposti dalla coscienza; con un senso di carità, pronto ad ogni iattura e ad ogni appello; la città di Dio è l'anima avvivante del mondo, che assicura la persistenza e la sopravvivenza dell'umano consorzio, al di là delle catastrofi cagionate dall'umano egoismo. Nella instaurazione della società divina sta la piú insigne novità del programma cristiano. Sui valori cadenti dell'etica pagana si innalzano ormai i valori permanenti dello spiritualismo evangelico. I quali non annullano e non rinnegano i primi, ma ne subordinano e ne proporzionano l'apprezzamento alla visione remota della suprema pace soprannaturale, in cui si celebra misteriosamente il Regno di Dio. La storia non appare più come una successione slegata e irrazionale di avvenimenti ora lieti ora lacrimevoli, bensì come un combinato movimento di disciplinata ascensione, in cui l'ideale preme costantemente sul reale, verso un ampliamento progressivo della città di Dio, in seno alla città terrena. Il manicheo convertito aveva così, felicemente, formulato, in termini di filosofia cristiana, la teoria del progresso. Oramai la Chiesa africana poteva, mentre i

vandali invadevano Ippona, rassegnarsi al fosco destino imminente. La fiaccola trasmessa ad Agostino dai suoi vecchi rappresentanti aveva raggiunto con lui la più intensa capacità luminosa, e oltre mare c'era chi si accingeva a raccoglierla, per avanzare, innalzandola, sulle nuove vie della storia europea.

Così la chiesa di Cartagine vivrà, postuma, nel magistero e nella disciplina di Roma.

Veleggiando agli inizi del quinto secolo da Ostia verso la Gallia, Rutilio Namaziano cantava alla città dei sette colli:

Foecundas tibi conferat Africa messes
sole suo dives, sed magis imbre tuo.

In verità, il sole africano e la pioggia romana avevano fatto maturare sul suolo cartaginese una messe morale infinitamente più preziosa di quella che trasportavano verso la metropoli i vascelli dell'Annona.

Di simile maturazione questa opera vuole evocare le origini e ricostruire gli stadi successivi.

BREVICULUM BIBLIOGRAPHICUM

Mesn. I. II. III. IV. V. VI. — J. Mesnage, *Romanisation de l'Afrique*. Paris, 1913; — *Le christianisme en Afrique* (Origines, Développements, Extension). Paris, 1914; — *L'Afrique chrétienne*. (Évechés et ruines antiques). Paris, 1912; — *Le christianisme en Afrique* (Déclin et extinction). Paris, 1915; — *L'Evangélisation de l'Afrique* (Part que certaines familles romano-africaines y ont prise). Paris, 1914; — *Le christianisme en Afrique* (Église mozarabe; esclaves chrétiens). Paris, 1915.

Schel. — Em. de Schelstrate, *Ecclesia africana sub primate Carthaginiensi*. (Opus continens Dissertationes quatuor, in quarum prima agitur de exordio africanae ecclesiae, eiusque notitia et regimine sub primate carthaginiensi non autocephalo; in secunda de fide et ritibus africanae ecclesiae uti a romana matuatis ita in eadem consonis; in tertia de Conciliis Africae, cum variis eorum editionibus, notis ac scholiis; in quarta de successione episcoporum carthaginiensium et variis africanae ecclesiae incrementis et decrementis, usque ad eius interitum saeculo VIII, per irruptionem Saracenorum introductum et huc usque continuatum). Parisiis, 1679.

Morc. — S. A. Morcelli, *Africa christiana* (3 voll.). Brixiae, 1826.

Mün. — F. Münther, *Primordia Ecclesiae Africanae*. Hafniae, 1829.

Monc. — P. Monceaux, *Histoire Littéraire de l'Afrique chrétienne*. Paris, dal 1901 in poi: apparsi VII voll.: Tertullien et les origines; Saint Cyprien et son temps; Le IVe siècle. D'Arnobe à Victorin; Le Donatisme; Saint Optat et les premiers écrivains donatistes; Littérature donatiste au temps de saint Augustin; Saint Augustin et le Donatisme.

Bard. — O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Litteratur* (4 voll.) Freiburg i. B., 1913-1924.

Harn. — A. von Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, II T. Die Chronologie; 2 B. Die Chronologie der Litteratur von Irenaeus bis Eusebius. Leipzig, 1904.

Harn.[4] — A. von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*. IV Aufl. Leipzig, 1922.

A. Schwartze, *Untersuchungen über die Entwickelung der afrikanischen Kirche.* Göttingen, 1892.

Lecl. — H. Leclercq, *L'Afrique chrétienne* (2 voll.). Paris, 1904.

St. Donaldson, *Church Life and Thought in north Africa.* Cambridge, University Press, 1901.

I testi degli autori studiati in Migne (M., *Patrologia latina*), o nel « Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum » di Vienna (C S E L), come sarà ogni volta indicato: per Tertulliano, l'edizione usata, quando non sia espressamente detto, è quella dell'Oehler.

PARTE PRIMA

LE ORIGINI

I

IL BATTESIMO NEL SANGUE

Come molte altre chiese dell'Occidente mediterraneo, anche quella africana in genere, e quella cartaginese in specie accampano pretese ad una origine apostolica: sebbene con minore lusso di particolari leggendari. Annalisti arabi e storici bizantini, registrando tradizioni locali affidate ancora a caratteristiche peculiarità toponomastiche, attribuiscono all'apostolo Filippo l'evangelizzazione della Tripolitania e della Tunisia, a Simone di Cana quella della Cirenaica. Non è da fare gran caso di così tarde e contaminate testimonianze.

Le prime memorie sicure del cristianesimo africano sono riconoscibili nel racconto ufficiale di alcune scene di persecuzione e di martirio, col quale la letteratura latina della nuova religione registra solennemente il proprio ingresso nella piena luce della storia.

All'anno 202 il cardinale Cesare Baronio pubblicava nei suoi *Annales Ecclesiastici* gli Atti [1] di un gruppo di martiri

---

(1) Secondo l'uso generalmente invalso si comprende sotto la denominazione di *Acta Martyrum* una pingue serie di testi che narrano la testimonianza offerta in favore della fede cristiana da confessori, riproducendo più o meno fedelmente i processi verbali dei loro interrogatori e il testo della loro condanna. Il Dufourcq ha voluto cambiare la consueta nomenclatura (*Études sur les gesta martyrum romains*), distinguendo gli *acta martyrum*, i testi cioè che offrono ragguagli autentici, dai *gesta*, dalle elaborazioni cioè tipicamente leggendarie. La prima categoria a sua volta si può suddistinguere in due serie, secondo che l'autore o gli autori del testo sono o no conosciuti. Gli *Acta Martyrum* anonimi vanno anche essi ripartiti in due gruppi, secondo che i loro presumibili autori furono o no coetanei degli avvenimenti raccon-

africani, la cui memoria doveva essersi conservata religiosamente nelle comunità latine, chè così il calendario cartaginese come il martirologio geronimiano ne registrano la commemorazione liturgica ufficiale al dì decimosesto dalle calende di agosto, il 17 luglio. Secondo il suo solito, il Baronio non indicava i codici da cui aveva attinto il testo pubblicato. Ma essi dovevano essere stati per lo meno tre, perchè egli registrava tre versioni contrastanti nell'introduzione della data consolare: *Existente* (o *praestante*, o *praesente*) *Claudio* (o *Claudiano*) *consule*. Di più, il documento menzionava Severo e Antonino (s'intende Caracalla) come gli imperatori regnanti. E poichè additava Saturnino come proconsole in carica, quel Saturnino di cui Tertulliano attesta che fu il primo a sguainare la spada contro il cristianesimo africano [1], v'era qualche argomento per pensare che il martirio dovesse aver avuto luogo agli albori del terzo secolo. Nel quarto volume dei suoi *Vetera Analecta* (155)

tati. Naturalmente l'interrogatorio costituisce di questi *acta* il nucleo centrale: può dirsi che ne costituisca anche il connotato specifico. L'esistenza di tali atti autentici anonimi si spiega convenientemente mercè l'organizzazione giudiziaria greco-romana e la pietà viva delle comunità cristiane. Il rigido formalismo della giustizia a Roma imponeva che l'interrogatorio dell'accusato fosse fedelmente stenografato dai *notarii* o *exceptores* e che i processi verbali fossero conservati negli archivi pubblici, *archivum proconsulis*, ἀρχεῖον δημόσιον. La pietà dei compagni di fede poteva riuscire a procurarsi una copia dei processi verbali, corrompendo gli *spiculatores*. Nelle riunioni liturgiche invalse rapidamente il costume di leggere, nei dì anniversari, gli atti dei trapassati. Il sinodo africano tenutosi ai primi di ottobre del 393 nel *secretarium* della *Basilica pacis* sanzionava la consuetudine, emanando il canone (36): « liceat etiam legi passiones cum anniversarii dies eorum celebrantur ».

(1) *Ad Scapulam*, 3: «... doleamus necesse est, quod nulla civitas impune latura sit sanguinis nostri effusionem; sicut et sub Hilariano praeside, cum de areis sepulturarum nostrarum adclamassent: Areae non sint, areae ipsorum non fuerunt! Messes enim suas non egerunt... Omnia haec signa sunt imminentis irae Dei, quam necesse est, quoque modo possumus, ut et nuntiemus et praedicemus et deprecemur interim localem esse. Universalem enim et supremam suo tempore sentient qui exempla eius aliter interpretantur... Possumus aeque et exitus quorundam praesidum tibi proponere, qui in fine vitae suae recordati sunt deliquisse, quod vexassent Christianos. Vigellius Saturninas, qui primus hic gladium in nos egit, lumina amisit. Claudius Lucius Herminianus in Cappadocia, cum, indigne ferens uxorem suam ad hanc sectam transisse, Christianos crudeliter tractasset, solusque in praetorio suo vastatus peste convivis vermibus ebulisset, Nemo sciat, aiebat, ne gaudeant christiani aut sperent christianae. Postea, cognito errore suo, quod tormentis quosdam a proposito suo excidere fecisset, paene christianus decessit. Caecilius Capella in illo exitu byzantino, christiani gaudete!, exclamavit. Sed qui videtur sibi impune tulisse, venient in diem divini judicii... ».

il Mabillon contribuiva alla ricostruzione della tradizione manoscritta del documento dandone un breve frammento di su un codice di Reichenau nel quale la datazione consolare era data così: *Praesidente bis Claudiano consule* e dal quale traspariva come regnante un solo imperatore, non nominato. Di un solo imperatore faceva parimenti cenno il codice colbertino, da cui il Ruinart ricavava una nuova recensione degli atti, per la sua grande raccolta degli *Acta Martyrum sincera* (1689). In tempi vicinissimi a noi l'assegnazione del martirio degli scillitani ad un anno preciso si è potuta fare in base al recupero del testo più antico e più puro degli atti proconsolari. Già nel 1864 (1) Leone Renier aveva sagacemente congetturato che il *bis* del testo del Mabillon dovesse essere riferito al nome del primo fra i due consoli e che quindi la datazione consolare degli *acta* dovesse essere tutta corretta così: *Praesente bis et Claudiano cons*, e riportata quindi al 180. L'ingegnosa ipotesi è stata pienamente confermata dai successivi ritrovamenti paleografici. Nel 1881 l'Usener pubblicava di su un codice della Nazionale di Parigi del nono secolo un testo greco degli Atti, il cui inizio suonava precisamente: ἐπὶ Πέρσαντος τὸ δεύτερον καὶ Κλαυδιανοῦ τῶν ὑπάτων (2).

Infine nuovi manoscritti latini (3) confermavano a loro volta, in maniera definitiva, la datazione intuita dal Renier. Coi martiri di Scilli, nel primo anno di Commodo, noi incontriamo, storicamente, i primi cristiani dell'Africa.

La presenza del duplice testo, latino e greco, aveva naturalmente posto il problema dei loro reciproci rapporti. Anche prima che fosse stata divulgata la scoperta dell'Usener, l'Aubé (4)

---

(1) Nel « Bulletin de l'Institut de corréspondance archéologique ».

(2) H. Usener, *Acta martyrum scillitanorum graece edita*, nello « Index Scholarum » di Bonn, 1881.

(3) L'11880 del Museo Britannico, del nono secolo; il 37 della Biblioteca di Évreux, del decimoterzo; il 377 della Biblioteca di Vienna, dell'undicesimo. Li trovava J. Armitage Robinson, allora alle sue prime armi di critico dell'antica letteratura cristiana, e ne pubblicava il testo l'anno successivo nel fasc. 2 del vol. I dei suoi « Texts and Studies: contributions to Biblical and Patristic Literature » (*The Passion of S. Perpetua* with an appendix on the scillitan Martyrdom). Cambridge, University Press.

(4) *Étude sur un nouveau texte des Actes des Martyrs scillitaines*. Paris, 1881. Il Littl (*Local peculiarities of Latin*, pag. 112) sottoscrisse la tesi dell'Aubé.

aveva patrocinato la tesi che la *passio* originaria fosse stata dettata in greco. L'Usener, più sagacemente, riconobbe nel suo testo greco la versione di un latino originale. Che è, a non dubitarne, quello rinvenuto dal Robinson:

« Praesente bis et Claudiano consulibus, XVI Kalendas Augustas, Kartagine in secretario impositis Sperato, Nartzalo et Cittino, Donata, Secunda, Vestia, Saturninus proconsul dixit: Potestis indulgentiam domini nostri imperatoris promereri, si ad bonam mentem redeatis.

Speratus dixit: Numquam malefecimus, iniquitati nullam operam praebuimus; numquam maledíximus, sed male accepti gratias egimus; propter quod imperatorem nostrum observamus (1).

Saturninus proconsul dixit: Et nos religiosi sumus, et simplex est religio nostra, et iuramus per genium domini nostri imperatoris, et pro salute eius supplicamus, quod et vos quoque facere debetis.

Speratus dixit: Si tranquillas praebueris aures tuas, dico mysterium simplicitatis.

Saturninus dixit: Initianti tibi mala de sacris nostris (2) aures non praebebo; sed potius iura per genium domini nostri imperatoris.

Speratus dixit: Ego imperium huius saeculi non cognosco (3); sed magis illi Deo servio, quem nemo hominum vidit nec videre his oculis potest. Furtum non feci; sed si quid emero teloneum reddo: quia cognosco dominum meum, regem regum et imperatorem omnium gentium.

Saturninus proconsul dixit ceteris: Desinite huius esse persuasionis.

---

(1) Il testo greco dà questa risposta così: 'Ο δὲ ἅγιος Σπερᾶτος ἀπεκρίνατο λέγων· οὐδέποτε ἐκακουργήσαμεν, οὐδέποτε κατηρασάμεθα, ἀλλὰ μὴν καὶ κακῶς δεχθέντες εὐχαριστοῦμεν, ἐπειδὴ τῶ θεῳ ἡμῶν καὶ βασιλεῖ δουλεύομεν. E le peculiarità che qui si riscontrano mostrano il carattere derivato del greco. L'ἅγιος premesso al nome del confessore; la scomparsa dell'inciso: *iniquitati nullam operam praebuimus*, che può essere apparso difficile a tradursi; il κακῶς δεχθέντες, poco comprensibile senza il corrispondente latino sì che l'Aubé, prima di conoscere questo, aveva suggerito la correzione λεχθέντες o διωχθέντες; sono altrettanti indizi che il greco rappresenta la versione.

(2) Evidente errore del traduttore nell'inciso corrispondente del greco: κατὰ τῶν ἡμετέρων ἱερέων, invece di ἱερῶν.

(3) Più aderentemente al linguaggio neotestamentario il traduttore greco dà: ἐγῶ τὴν βασιλείαν τοῦ νῦν αἰῶνος οὐ γινώσκω.

Speratus dixit: Mala est persuasio homicidium facere, falsum testimonium dicere.

Saturninus proconsul dixit: Nolite huius dementiae esse participes (1).

Cittinus dixit: Nos non habemus alium quem timeamus, nisi dominum Deum nostrum qui est in caelis.

Donata dixit: Honorem Caesari quasi Caesari; timorem autem Deo.

Vestia dixit: Christiana sum.

Secunda dixit: Quod sum, ipsum esse volo.

Saturninus proconsul Sperato dixit: Perseveras christianus?

Speratus dixit: Christianus sum: et cum eo omnes consenserunt.

Saturninus proconsul dixit: Numquid ad deliberandum spatium vultis?

Speratus dixit: In re tam iusta nulla est deliberatio (2).

Saturninus proconsul dixit: quae sunt res in capsa vestra? (3)

Speratus dixit: Libri et epistulae Pauli viri iusti.

Saturninus proconsul dixit: moram triginti dierum habete et recordemini.

Speratus iterum dixit: Christianus sum: et cum eo omnes consenserunt.

Saturninus proconsul decretum ex tabella recitavit: Speratum, Nartzalum, Cittinum, Donatam, Vestiam, Secundam et ceteros ritu Christiano se vivere confessos, quoniam oblata sibi facultate ad romanorum more redeundi obstinanter perseveraverunt, gladio animadverti placet.

Speratus dixit: Deo gratia agimus.

Nartzalus dixit: Hodie martyres in caelis sumus: Deo gratias.

Saturninus proconsul per praeconem dici iussit: Speratum, Nartzalum, Cittinum, Veturium, Felicem, Aquilinum, Laetantium, Januariam, Generosam, Vestiam, Donatam, Secundam, duci iussi.

Universi dixerunt: Deo gratias.

Et ita omnes simul martyrio coronati sunt, et regnant cum Patre et Filio et Spirito sancto per omnia saecula saeculorum » (4).

---

(1) Il greco parafrasa: Μὴ βουληθῆτε τῆς τοιαύτης μανίας καὶ παραφροσύνης γενέσθαι ἢ δειχθῆναι συμμέτοχοι.

(2) Amplificazione nel greco: Ἐν πράγματι οὕτως ἐγκρίτῳ οὐδεμία καθίσταται βουλὴ ἢ διάσκεψις.

(3) Diluito nel greco: Ὁποῖαι πραγματεῖαι ἐν τοῖς ὑμετέροις ἀπόκεινται σκεύεσιν;

(4) Il testo greco aggiunge un ragguaglio topografico che la versione rende natu-

Al medesimo torno di tempo nel quale va collocato il martirio degli scillitani possiamo verisimilmente assegnare il martirio del gruppo punico madaurense, a cui accenna in una sua lettera ad Agostino il retore pagano Massimo nel 390, dal momento che, uniformandosi all'uso cristiano, chiama uno di quelli che ne avevano fatto parte, « archimartyr » [1].

La *Passio Perpetuae et Felicitatis*, il secondo documento agiografico col quale il cristianesimo africano compare alla luce della storia, ha offerto alla critica problemi analoghi à quelli suscitati dalla *passio* degli scillitani. Il bibliotecario della Vaticana Luca Holste [2] ne ritrovava il testo latino in un codice cassinese [3] ma non sopravviveva tanto da poterne dare egli l'edizione. Fu curata invece a Roma dal Poussin nel 1663.

---

rale e che conferma la testimonianza dei martirologi sul luogo di provenienza dei confessori, Scilli, luogo a tutt'oggi non ancora identificato: ἦσαν οὖν ὁρμώμενοι οἱ ἅγιοι ἀπὸ Ἰσχλὴ τῆς Νουμιδίας.

(1) *Ep.* XVI dell'epistolario agostiniano. « Deus, dichiara Massimo, omnibus religionibus commune nomen est. Ita fit ut dum eius quasi quaedam membra carptim, variis supplicationibus prosequimur, totum colere profecto videamur. Sed impatientem me esse tanti erroris dissimulare non possum. Quis enim ferat Jovi fulmina vibranti praeferri Mygdonem, Junoni, Minervae, Veneri, Vestaeque Sanaem, et cunctis, pro nefas, diis immortalibus archimartyrem Namphamonem, inter quos Lucitas etiam haud minore cultu suscipitur, atque alii interminato numero (diis hominibusque odiosa nomina) qui conscientia nefandorum facinorum, specie gloriosae mortis, scelera sua sceleribus cumulantes dignum moribus factisque suis exitum maculati repererunt ». La risposta di Agostino (*Ep.* XVII) è garbata e insieme maliziosa: « Quod nomina quaedam punica mortuorum collegisti, quibus in nostram religionem festivas contumelias jaciendas putares, nescio utrum refellere debeam, an silentio praeterire... Neque enim usque adeo teipsum oblivisci potuisses, ut homo Afer scribens Afris, cum simus utrique in Africa constituti, punica nomina exagitanda existimares. Nam si ea vocabula interpretemur, Namphamo quid aliud significat, quam boni pedis hominem, id est cuius adventus afferat aliquid felicitatis?... Ad summam, ne te hoc lateat, et in sacrilega convitia imprudentem trahat, scias a christianis catholicis, quorum in vestro oppido etiam ecclesia constituta est, nullum coli mortuorum, nihil denique ut numen adorari, quod sit factum et conditum a Deo, sed unum ipsum Deum, qui fecit et condidit omnia ».

(2) Non già Holsten, come scrive costantemente il Robinson. Luca Holste (latinizzato Holstenius), nato ad Amburgo nel 1596 di famiglia luterana, passato al cattolicesimo in Francia, sotto l'azione dei gesuiti Sirmond, Claude, Fabri de Peiresc, amico in Roma del cardinale Francesco Barberini, fu preposto alla Vaticana da Innocenzo X, e da Alessandro VII nominato consultore dell'Indice. Di lui è noto il *Codex Regularum*.

(3) Porta il n. 204 nel IV vol. della *Biblioteca Casinensis*, ed è dell'undecimo secolo.

Fu ripubblicato l'anno dopo a Parigi dal Valois. A quattro anni di distanza i Bollandisti ne davano una nuova edizione. Gli editori di Oxford del *De mortibus persecutorum* davano la *passio* in appendice, registrando alcune varianti di su un *codex sarisburiensis*. Il Ruinart la includeva nei suoi *Acta*, utilizzando, con imperfetta acribia, due mutili codici, l'uno *salisburgensis*, l'altro *compendiensis* (1).

Per due secoli precisi, questo che è stato battezzato come il capolavoro della letteratura agiografica, aveva costituito la lettura preferita di quanti amano i monumenti superstiti dell'età eroica del cristianesimo, senza che imprevisti rinvenimenti paleografici avessero aperto l'adito a singolari problemi testuali (2), quando nel 1889 il Rendel Harris scopriva nella Biblioteca del Convento del Santo Sepolcro a Gerusalemme un testo greco della *passio*, che egli dava l'anno dopo, presentandolo come l'originale (3). Si ripresentava così il problema discusso a proposito dei rapporti fra la versione latina e quella greca della *passio* degli scillitani. E anche qui, sebbene il Rendel Harris non avesse conservato la fredda diffidenza dello Usener, si doveva riconoscere che la priorità spetta, com'era del resto logico supporre trattandosi di una chiesa essenzialmente latina, al vecchio testo ritrovato nel codice cassinese (4).

---

(1) Il *compendiensis* è oggi alla Nazionale di Parigi, n. 17626. È del decimo secolo. Il *salisburgensis* utilizzato dal Ruinart, che tutto induce a pensare fosse il medesimo con il *salisburiensis*, collazionato dall'editore lattanziano di Oxford e così battezzato da questi per un facile equivoco fra Salisbury e Salzburg (v. Robinson, *op. cit.*, pag. 11), è oggi irreperibile.

(2) Pensiamo che la redazione breviore, già nota al Tillemont come al Ruinart, affidata ad una copiosa tradizione manoscritta che l'Aubé ha coscienziosamente esplorato e illustrato (*Les chrétiens dans l'empire romain*. Appendice), abbia origine e destinazione puramente liturgica.

(3) L'edizione ne fu fatta dal Rendel Harris in collaborazione col Gifford, presso la Cambridge University Press. Il codice (Cod. S. Sep. 1) racchiude una serie di βίοι καὶ μαρτυρίαι per il mese di febbraio, oltre il martirio di Policarpo, la vita di Porfirio di Gaza, il *De Christo et Antichristo* di Ippolito.

(4) Se ne può dare, col Robinson, una dimostrazione esauriente. Il preambolo latino, tradendo una reminiscenza leggermente adattata della prima lettera di Giovanni (I, II), annuncia: « et nos itaque quod audivimus et contractavimus annuntiamus et vobis, fratres et filioli, ut et vos qui interfuistis rememoremini gloriae Domini, et qui nunc cognoscitis per auditum communionem habeatis cum sanctis martyribus ». La versione greca mostra di fare una differenza ben più marcata fra i testimoni ocu-

La *passio* quale ci è pervenuta è un documento composito, in cui sono facilmente riconoscibili quattro parti, nettamente distinte l'una dall'altra così per il contenuto come per la forma e per la personalità dei rispettivi redattori (1). Un prologo rivendica l'opportunità di registrare, senza limiti cronologici e senza prevenzioni od esclusioni, le manifestazioni dello Spirito

---

lari del martirio, che sono lontani da chi la redige, e coloro che apprendono la cosa dal suo racconto: καὶ ἡμεῖς ἃ ἠκούσαμεν καὶ ἑωράκαμεν καὶ ἐψηλαφήσαμεν εὐαγγελιζόμεθα ὑμῖν, ἀδελφοὶ καὶ τέκνα, ἵνα καὶ οἱ συνπαρόντες ἀναμνησθῶσιν δόξης θεοῦ, καὶ οἱ νῦν δι' ἀκοῆς γινώσκοντες κοινωνίαν ἔχητε μετὰ τῶν ἁγίων μαρτύρων.

Nel racconto che Perpetua fa delle pressioni familiari subite per la sua tenacia nella fede, è detto una volta: « supervenit autem et de civitate pater meus, consumptus taedio: et ascendit ad me, ut me deiceret ». Il particolare è perspicuo per chi poteva raffigurarsi i prigionieri chiusi nella prigione della residenza proconsolare, sulla rocca di Birsa, un 62 metri al di sopra di Cartagine. Il compilatore del greco non comprende l'esattezza grafica del particolare, e avendo già tradotto un inciso: « Tunc paucis diebus quod caruissem patrem, Domino gratias egi, et refrigeravi absentia illius » con: τότε ὀλίγας ἡμέρας ἀποδημήσαντος αὐτοῦ, ηὐχαρίστησα τῷ κυρίῳ è tratto spontaneamente a tradurre: Παρεγένετο δὲ καὶ ὁ πατὴρ ἐκ τῆς πολλῆς ἀποδημίας μαραινόμενος. καὶ ἀνέβη πρός με προτρεπόμενός με καταβαλεῖν.

In un punto (c. IV) il greco è tipicamente e trasparentemente basato su una falsa interpretazione di un caso latino. Il fratello chiede alla sorella che implori da Dio una illuminazione sul suo destino imminente. E le dice: « domina soror, iam in magna dignatione es, tanta ut postules visionem et ostendetur tibi an passio sit an commeatus ». Il *tanta* ablativo è scambiato dal traduttore in nominativo: ἤδη ἐν μεγάλῳ ἀξιώματι ὑπάρχεις, τοσαύτη οὖσα ὡς εἰ αἰτήσειας ὀπτασίας, ὀπτασίαν λάβοις ἂν εἰς τὸ δειχθῆναί σοι εἴπερ ἀναβολὴν ἔχεις ἢ παθεῖν μέλλεις.

Ma dove il carattere derivato del greco traspare in maniera incontrovertibile è in un episodio del martirio, nel racconto del quale il greco perde il macabro particolare di un giuoco di parole, consentito solamente al latino. Secondo le sue previsioni, Saturo, il maestro del gruppo dei confessori, è addentato da un leopardo. Il sangue ne imbratta le membra. Allo spettacolo, la folla, eccitata, rivolge al martire, ferocemente celiando, il saluto augurale che è di prammatica rivolgere dopo il bagno. Il narratore interpreta spiritualmente il saluto come una incosciente allusione alla salvezza ribadita nel battesimo purpureo: « et statim in fine spectaculi, leopardo ejecto, de uno morsu tanto perfusus est sanguine, ut populus revertenti illi secundi baptismatis testimonium reclamaverit: *Salvum lotum, salvum lotum!* Plane utique *salvus* erat, qui hoc modo laverat » (c. XXI). Al traduttore sfugge quale sia il vero soggetto di *perfusus* e mentre cade nell'assurdo di immaginare che la folla pensi alla iterazione sanguigna del battesimo, si trova nella impossibilità di dare in greco il gioco di parole che è nel latino *salvus*: καὶ εὐθὺς ἐν τέλει τῆς θεωρίας πάρδαλις αὐτῷ ἐβλήθη, καὶ ἐν ἑνὶ δήγματι τοῦ αἵματος τοῦ ἁγίου ἐνεπλήσθη τοσοῦτον αἷμα ἐρρύη, ὡς λογισθῆναι δευτέρου βαπτισμοῦ μαρτύριον. καθὼς καὶ ἐπεφώνει ὁ ὄχλος βοῶν καὶ λέγων. Καλῶς ἐλούσω, καλῶς ἐλούσω. Καὶ μὴν ὑγιὴς ἦν ὁ τοιούτῳ τρόπῳ λελουμένος.

(1) Il testo in Robinson: un diligente volgarizzamento, per cura di G. Sola, nella collezione « Scrittori cristiani antichi », n. 2, Roma, Libreria di cultura.

Santo. Sono quindi introdotti i protagonisti del tragico episodio di persecuzione: due schiavi, Revocato e Felicita, poi Saturnino e Secondulo, e Vibia Perpetua, sposa ventiduenne, con un figlioletto lattante. Sono da prima custoditi, con una certa larghezza di movimenti, sotto la responsabilità di un magistrato (*custodia libera*). Li raggiunge, spontaneamente, quegli che avendoli iniziati alla nuova fede, porta l'onere del loro destino: Saturo. Nella custodia, ricevono il battesimo. Segue il racconto scritto da Perpetua stessa delle peripezie della sua prigionia, delle prove subite dai parenti, delle sue visioni. Saturo dal canto suo narra la visione che lo ha ammonito del suo felice coronamento al di là del martirio. Infine, l'autore medesimo del prologo, raccogliendo il *fidei commissum* [1] di Perpetua, narra per disteso l'esposizione dei confessori alle belve dell'anfiteatro e la loro fine gloriosa.

Il documento ci è pervenuto senza titolo, senza il nome del compilatore, senza veruna indicazione precisa di luogo o di tempo. Occorre procedere quindi per induzione, attraverso la sua analisi interna, alla determinazione delle circostanze in cui è stato redatto, e dei caratteri della comunità nella atmosfera della quale la esperienza religiosa dei confessori si è venuta formando.

Perpetua proclama, al cospetto del padre, l'inalterabilità della sua professione cristiana: « Padre mio, vedi, ad esempio, questo recipiente, orciolo o che altro vuoi chiamare? — Sì, lo vedo. — Ebbene, lo si potrebbe mai chiamare con un nome diverso? — No certo. — E anch'io non posso chiamarmi con altro nome, se non con quello che esprime quel che sono, cristiana » [2]. Le visioni che essa ha [3] tradiscono il lavorio

---

(1) « Fidei commissum est quod non civilibus verbis sed precatione relinquitur; nec ex rigore iuris civilis proficiscitur, sed ex voluntate datur relinquentis ». (Ulpiano, *fragm.*, 25, 1).

(2) L'autore della lettera a Diogneto dice: εἰς τοσαύτην αὐτοὺς (i cristiani) τάξιν ἔθετο ὁ θεός, ἣν οὐ θεμιτὸν αὐτοῖς παραιτήσασθαι.

(3) Tertulliano le ricorda in un inciso del *de anima* (55): « quomodo Perpetua fortissima martyr sub die passionis in revelatione paradisi solos illic commartyres suos vidit, nisi quia nullis romphaea paradisi ianitrix cedet nisi qui in Christo decesserint, non in Adam? ».

subcosciente delle letture preferite della collettività cui appartiene. Essa vede da prima una scala di bronzo, che raggiunge il cielo [1], stretta e fiancheggiata dai più terribili strumenti di martirio. Ai suoi piedi sta accovacciato un dragone grosso e minaccioso. Anche Erma, nella sua quarta visione, vede una grossissima bestia, che insidia il cammino verso la vergine, che è la chiesa [2]. Sul primo gradino della scala compare la familiare figura di Saturo che invita Perpetua a seguirlo animosamente. Perpetua va, calcando la testa del drago. E sboccano in un vasto giardino, in mezzo al quale siede un pastore canuto che munge le pecore, circondato da una folla di assistenti in candide vesti. Perpetua riceve da lui devotamente un frammento di formaggio, mentre l'assemblea pronuncia: *Amen* [3]. Prima di narrare le altre sue visioni, Perpetua s'indugia sulle strazianti esortazioni che il padre le rivolge per rimuoverla dalla sua fede perigliosa [4]. La seconda visione della martire riporta alla sua memoria un fratellino morto settenne di cancro. Perpetua lo vede — e il simbolo è trasparente — in atto di appressarsi, per bere, ad una vasca, che ha un riparo molto più alto della sua statura [5]. Perpetua ne è accorata. Ridestatasi dalla visione e trasportata nella prigione castrense, essa prega per lo scomparso. Una visione, che è l'epilogo della precedente, l'assicura ch'egli ha conseguito la salvezza [6]. Infine, in una terza visione, Perpetua si vede accompagnata dal diacono Pom-

---

(1) È evidente la reminiscenza del sogno di Giacobbe (*Gen.*, XXVIII, 12).

(2) Testo in Funk, *Patres Apostolici*, I, 460: versione a cura di Maria Monachesi nella raccolta « Scrittori cristiani antichi », n. 5.

(3) È la medesima visione del Pastore di Erma (Vis. V). La peculiarità dell'uso eucaristico fa pensare agli artotiriti di cui parla Epifanio (Pan. XLIX) quando tratta dei Catafrigi.

(4) « Aspice filium tuum, qui post te vivere non poterit. Depone animos: ne universos nos extermines. Nemo enim nostrum libere loquetur, si tu aliquid fueris passa ».

(5) Erma (Vis. III, 2, 9): ἔβλεπον δὲ ἑτέρους (λίθους)... πίπτοντας ἐγγὺς ὑδάτων καὶ μὴ δυναμένους κυλισθῆναι εἰς τὸ ὕδωρ, καίπερ θελόντων κυλισθῆναι καὶ ἐλθεῖν εἰς τὸ ὕδωρ.

(6) Più che la consapevole nozione di un refrigerio per i trapassati, sembra trapelare qui la convinzione della possibilità di un battesimo vicario, come quello vigente nella comunità paolina di Corinto (I Cor., XV, 29).

ponio, vestito sontuosamente [1], a combattere nell'arena con un egiziano gigantesco. È il presagio della vittoria imminente.

Saturo, a sua volta, espone la propria visione, in uno stile tutto diverso, intessuta di elementi tipicamente escatologici. Egli descrive così, sul modello delle descrizioni apocalittiche, la residenza dei beati. Quattro angeli trasportano i vittoriosi della *passio* in un « viridarium, arbores habens rosae et omne genus florum ». Perpetua gli è al fianco, ed egli le annuncia raggiante: « hoc est quod nobis Dominus promittebat: percepimus promissionem ». La descrizione del *viridarium* è quale la si può immaginare ricavata dai tradizionali motivi apocalittici [2]. I trionfanti sono ammessi a baciare quegli che siede in trono « quasi homo canus, niveos habens capillos et vultu iuvenili ». Saturo può dire, felice, a Perpetua: « habes quod vis ». E Perpetua risponde: « Deo gratias, ut quomodo in carne hilaris fui, hilarior sum et hic modo ». Saturo trae occasione dalla mirabile ὀπτασία per ammonire i dignitari della comunità a mantener pace fra loro. Subentra poi l'ultimo redattore del documento, il quale descrive la tremenda scena del martirio, che i confessori affrontano con serenità e dignità impareggiabili.

Qual'è questa terza mano, che trasmette alla comunità il ricordo dell'esempio eroico? La si riconosce facilmente da alcune

---

(1) Si pensa all'angelo del pentimento che appare ad Erma per assisterlo (Mand., XII, 4, 1, 7) e agli ornamenti della chiesa nella Vis. IV, 2, 1.

(2) « Altitudo arborum erat in modum cypressi, quarum folia *canebant* sine cessatione. Ibi autem in viridario alii quatuor angeli fuerunt clariores ceteris: qui, ubi viderunt nos honorem nobis dederunt, et dixerunt ceteris angelis: Ecce sunt, ecce sunt: cum admiratione. Et expavescentes quatuor illi angeli, qui gestabant nos, deposuerunt nos: et pedibus nostris transivimus stadium violatum: ubi invenimus Iocundum et Saturninum et Artaxium, qui eadem persecutione vivi arserunt; et Quintum, qui et ipse martyr in carcere exierat, et quaerebamus de illis ubi essent. Ceteri angeli dixerunt nobis: Venite prius, introite et salutate Dominum ». Il *canebant* è una felice restituzione del Robinson, al posto del *cadebant* e dell'*ardebant* dei codici. Il secondo non ha senso. Il primo è escluso dalla visione di Ezechiele (XLVII, 12): « lungo il torrente, sulle due sponde, cresceranno alberi fruttiferi d'ogni genere, il cui fogliame non cadrà mai ». Come dall'attestazione dell'Apocalisse di Mosè, secondo cui, quando Eva mangiò il frutto proibito, gli alberi del paradiso perdettero tutte le foglie, meno l'albero di fico. Il *canebant* è invece suggerito da un particolare della visione di Joasaf nel romanzo del Damasceno, secondo cui nel celeste giardino dei beati, τά τε φύλλα τῶν δένδρων λιγυρὸν ὑπήχει αὔρᾳ τινὶ λεπτοτάτῃ. (Ed. Woodward e Mattingly, pag. 468).

tipiche maniere di citare il testo scritturale [1]; da personali giri di frase [2]; sopra tutto dal valore attribuito alle visioni e alla testimonianza del martirio [3]. È la mano di Tertulliano. Così, il primo nucleo di cristiani africani che pone sulla comunità cui appartiene il sigillo del proprio sangue, è accompagnato nella storia dalla presentazione del grande apologista latino. Attraverso i suoi scritti la chiesa dell'Africa romana ci offre la interezza delle sue istituzioni e delle sue credenze. A valutare le quali esaurientemente è indispensabile delineare lo sfondo storico su cui si muove l'organizzazione cristiana del secondo secolo cadente, e su cui domina la figura di un sovrano anch'egli africano: Settimio Severo.

---

(1) A cominciare dal prologo, noi troviamo una citazione neotestamentaria (di Giov., I, 1, 3) che offre peculiarità e difformità dall'originale, che si ritrovano in scritti tertullianei: «et nos itaque quod audivimus et contrectavimus annuntiamus et vobis, fratres et filioli, ut et os qui interfuistis rememoremini gloriae Domini, et qui nunc cognoscitis per auditum communionem habeatis cum sanctis martyribus». Il greco ha: ὃ ἐθεασάμεθα καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν.

Ora nell'*adversus Praxean* (15) leggiamo: «vidimus et audivimus et contrectavimus de sermone vitae».

(2) Il più singolare, quello che veramente costituisce come il sigillo autentico dello scrittore, è quello che, frequentissimo in tutta la produzione tertulianea, ricorre pure nel prologo: «si vetera fidei exempla, et Dei gratiam testificantia et aedificationem hominis operantia, propterea in litteris sunt digesta, ut lectione eorum quasi repraesentatione rerum et Deus honoretur et homo confortetur; cur non et nova documenta aeque utrique causae convenientia et digerantur? Vel quia proinde et haec vetera, futura quandoque sunt et necessaria posteris, si in praesenti suo tempore minori deputantur auctoritati, propter praesumptam venerationem antiquitatis. *Sed viderint* qui unam virtutem Spiritus unius Sancti pro aetatibus iudicent temporum: *cum majora reputanda sunt novitiora quaeque ut novissimiora*, secundum exuperationem gratiae in ultima saeculi spatia decretum».

(3) Basta confrontare il prologo con i motivi costanti del *de patientia*, del *de fuga*, dell'*ad martyras*. Le visioni dei confessori trovano un parallelismo eloquente in un particolare raccontato nel *de anima* (9): «est hodie soror apud nos revelationum charismata sortita, quas in ecclesia inter dominica solemnia per ecstasin in Spiritu patitur; conversatur cum angelis, aliquando etiam cum Domino, et videt et audit sacramenta, et quorundam corda dinoscit, et medicinas desiderantibus submittit. Iam vero prout scripturae leguntur aut psalmi canuntur aut allocutiones proferuntur aut petitiones delegantur, ita inde materiae visionibus subministrantur». Non diversamente le visioni di Perpetua si nutrono di elementi fantastici derivati dalle letture liturgiche e dalle tradizioni della comunità.

II

L'IMPERATORE DI LEPTIS MAGNA

Dopo aver narrato la prima visione del fratello Dinocrate, Perpetua aggiunge (*Passio*, 6): « orabam pro eo omnibus diebus quousque transivimus in carcerem castrensem: munere enim castrensi eramus pugnaturi: natale tunc Getae Caesaris ». È in queste parole un particolare cronologico prezioso. I confessori sono stati esposti alle belve nell'anfiteatro durante i giuochi celebrati per commemorare la proclamazione cesarea di Geta. Ora tale proclamazione aveva avuto luogo nel giugno del 198 [1]. Poichè le feste commemorative di simili proclamazioni si celebravano ogni quinquennio, è verosimile collocare il martirio di Perpetua al 7 marzo del 203. Era imperatore da un decennio un africano di Leptis, Settimio Severo.

Alla morte di Marco Aurelio nel 180, l'impero, come circa un secolo prima alla scomparsa di Nerone, era piombato in una crisi disperata di dissolvimento. Le rivalità dei pretendenti, le rivolte militari, la depressione economica, l'attenuazione dei vincoli sociali, la precarietà della sicurezza pubblica, avevano aperto il varco all'azione disgregatrice delle forze nascoste, che congiuravano ai danni dell'unità romana. Il Senato, vindice naturale dei ricordi repubblicani, si sforzava di salvare il primato del potere civile e i frammenti superstiti dell'antica costituzione. Ma fu brutalmente sopraffatto dall'accentramento dei poteri nelle

---

(1) V. Cagnat, *Cours d'épigraphie latine*, 4ª ed., pag. 211. Geta fu il primo ad usare il titolo di *nobilissimus Caesar*, che i Cesari posteriori adottarono.

mani dell'imperatore, al cui cospetto non rimaneva ormai, rivale o complice, che la massa dell'esercito armato. Il sovrano assoluto, che tendeva sempre più a raccomandare il proprio ascendente ai principî e alle forme della monarchia orientale, esemplare compiuto di ogni dispotismo, aveva dinanzi a sè ottanta milioni di sudditi, privi di ogni garanzia costituzionale, sprovvisti di qualsiasi organismo intermedio di rappresentanza e di tutela. Il malgoverno del figlio degenere di Marco Aurelio aveva mostrato esaurientemente a quali enormi e immani mostruosità potesse condurre una onnipotenza di tal natura. La congiura di Marcia, di Eletto e di Leto, se potè por fine ad uno sconcio tirannato, non potè ridurre a disciplina le forze, che il tirannato stesso aveva sguinzagliato e fomentato. Lo spirito soldatesco di Pertinace, deciso a far rispettare l'ordine e a praticare una politica di onestà e di economia, non resse al dilagare dell'anarchia. All'indomani del suo assassinio, l'Impero potè dirsi all'asta. Fu aggiudicato al vecchio senatore Didio Giuliano. Per breve ora: le avidità insoddisfatte lo travolsero dopo sessanta giorni di effimero impero. Frattanto, gli eserciti delle provincie avevavo sentito giunto il momento di imporre un termine alla tracotanza dei pretoriani. Le legioni della Siria avevano proclamato imperatore Pescennio Nigro; quelle della Bretagna, proclamarono più tardi, Clodio Albino; quelle dell'Illirico, avevano riconosciuto Augusto, Settimio Severo. Favorito dalla sua posizione, spiegando risorse di singolare rapidità e, sopra tutto, di spietata durezza [1], quest'ultimo riusciva ad avere sollecitamente il sopravvento. Con polso di ferro, ma calpestando, ancor più, ogni superstite libertà senatoriale, egli restaurava l'Impero e la sua sicurezza, ma, insieme, ne faceva precipitare il processo di trasformazione [2].

---

(1) Il biografo Sparziano attesta: « de hoc (Severo) senatus ita judicavit, illum aut nasci non debuisse, aut non mori: quod et nimis crudelis et nimis utilis reipublicae videretur ».

(2) Le vecchie storie dell'impero di Settimio Severo (Höfner, *Untersuchungen zur Geschichte des Kaisers Septimius Severus*, 1875; Ceuleneer, *Essai su la vie et le règne de Septime Sévère*, 1880; Fuchs, *Geschichte des Kaisers L. Septimius Severus*, 1884) sono ormai nettamente oltrepassate dalle due recenti ed esaurienti monografie di M. Platnauer, *The life and Reign of the Emperor Lucius Septimius Severus*

Era nato a Leptis Magna l'11 aprile del 146 (1). I suoi antenati avevano appartenuto all'ordine equestre, ma due fratelli dell'avo paterno erano stati *consulares*. La sua educazione era stata accurata: non sembra però che i risultati conseguiti, dal

---

(Oxford, University Press, 1918), che è una rassegna diligentissima degli eventi militari e della politica di Severo, e di J. Hasebroek, *Untersuchungen zur Geschichte des Kaisers Septimius Severus* (Heidelberg, Winter, 1921), che è una erudita illustrazione e un sagace controllo dei dati offerti da Sparziano, mediante specialmente il materiale epigrafico. Noi pensiamo però che all'una e all'altra nuoccia la scarsa utilizzazione delle informazioni complementari che, per una evocazione completa della politica severiana, possono ricavarsi dalle allusioni ai fatti del giorno di cui Tertulliano ha disseminato i suoi scritti. Queste allusioni noi ci proponiamo appunto di segnalare quando se ne offra il destro.

(1) Non si potrebbe dire che le fonti per la storia dell'impero severiano siano scarse: ne possediamo parecchie e alcune di testimoni immediati: che siano anche testimonianze sempre credibili è cosa da discutere.

Abbiamo innanzi tutto Erodiano (otto libri delle τῆς μετά Μάρκον βασιλείας ἱστορίων, ed. Bekker, Teubner).

Nato verso il 170 ad Alessandria, era a Roma nel 204, appartenente all'amministrazione pubblica, non sappiamo precisamente in qual carica: morto dopo il 238, nel quale anno si interrompe la sua storia. Più retore ed umanista che storico — nonostante le sue vanterie di scrivere μετά πάσης ἀκριβείας — non è di grande sussidio alla ricostruzione oggettiva dei fatti.

Molto più accurato Cassio Dione Cocciano (ῥωμαικῶν ἱστορίων τὰ σωζόμενα, ed. Melber, Teubner), dei cui 80 libri però, com'è noto, possediamo completi solamente il gruppo che va dal l. 36 a l. 60 (su un periodo di tempo che parte dal 65 av. Cr. e giunge al 60 d. Cr.) e riassunti da Xifilino, monaco dell'XI secolo, e ll. 63-80 (su Settimio Severo i ll. 74-76). Nato a Nicea il 155, venuto a Roma ed entrato nel Senato prima della morte di Commodo, fu, sotto di questi, pretore ed edile, pretore sotto Pertinace. Sotto i Severi si ritirò dalla vita pubblica: scrisse allora un trattato περὶ τῶν ὀνειράτων καὶ τῶν σημείων; una cronaca dei πόλεμοι καὶ στάσεις scoppiati alla morte di Commodo; gran parte della sua Storia. Accompagnò Caracalla nella campagna d'Oriente, fu proconsole in Africa sotto Alessandro Severo. La sua storia si chiude al 229.

La raccolta degli *Scriptores Historiae Augustae* (Sparziano, Vulcanio, Capitolino, Lampridio, Pollione, Vopisco — 30 biografie — ed. Peter, Teubner) ha dato luogo negli ultimi decenni ad una controversia animatissima. A quale epoca assegnarla? E qual valore attribuire alle apostrofi o agli accenni a Diocleziano, a Costanzo, o a Costantino, che alcune delle biografie contengono e quale argomento se ne può ricavare per la datazione di tutta la raccolta? Il Dessau apriva la polemica nel 1889 (nello « Hermes »), sostenendo, in base principalmente ad una supposta dipendenza della *Historia* da Eutropio, che tutto il *corpus* rappresenta la falsificazione di uno scrittore del quarto secolo cadente, il quale ha congegnato le sue anacronistiche apostrofi imperiali per dare alla sua compilazione un'aria di mentita antichità. Il Mommsen replicava (nell'« Hermes » del 1890), non tanto per contrapporre una tesi a quella del Dessau, quanto per smantellare i singoli suoi argomenti in favore della tardiva compilazione del *corpus*. Il Seek (nei « Neue Jahrb. für Philologie und Pädagogik », 1890) circo-

punto di vista spirituale, fossero pari alle aspirazioni [1]. Qualcosa di ruvido e di provinciale dovette rimanere nel suo carattere e nei suoi modi. Non importava. I suoi genitori P. Settimio Geta e Fulvia Pia avevano saputo avviarlo sul sentiero che portava

---

scriveva il periodo della recensione finale all'epoca dell'usurpatore gallico Costantino (407-411). Lo Schulz (*Kaiserhaus der Antonine und der letzte Historiker Roms*, Leipzig, 1907) è quegli che ha escogitato l'ipotesi più complessa per rintracciare il processo di formazione della *Historia*. Secondo lui occorre distinguere un « sachlichen Verfasser » di grado senatoriale, nato in Egitto verso il 136, vissuto a Roma nella cerchia intellettuale di Marco Aurelio, lontano dalla corte durante l'impero di Commodo, ritornatovi con Pertinace, il quale avrebbe dettato da allora la sua serie di biografie, conchiusa con quella di Caracalla. Sarebbe morto nel 220. Ad un secolo circa di distanza, il suo lavoro sarebbe stato esumato dal comitato, dei cui membri conosciamo i nomi. I sei scrittori, vissuti realmente fra Diocleziano e Costantino, avrebbero alleggerito e aggiornato e abbellito l'opera dell'anonimo predecessore. Un redattore finale, dell'epoca teodosiana, l'avrebbe resa più piccante mercè l'inserzione di nuovi scandalosi particolari. Il più equilibrato studioso della *Historia*, il Lécrivain (*Études sur l'H.storia Augusta*, Parigi, 1904) reputa genuine le apostrofi imperiali e sostiene pertanto che verso il 325 Capitolino raccolse insieme le biografie aggiungendo ad esse le vite più brevi quali quelle di Albino, di Pertinace, di Macrino. Alla compilazione egli assegna la data nel terzo secolo (V. un'ampia e accurata esposizione dello *status quaestionis*, in M. Schanz, *Geschichte der römischen Litteratur*, IV T., I H., pag. 51 e seg.). Probabilmente la questione è di tal natura da non consentire una soluzione del tutto soddisfacente. Pare impossibile far scendere al di là del primo trentennio del quarto secolo la recensione definitiva dell'opera. D'altro canto parecchie delle biografie (J. Heer l'ha mostrato convincentemente per quella di Commodo, « Philologus » Suppl. B. IV) tradiscono un carattere composito, che può solo spiegarsi invocando una duplicità di fonti, male inserite l'una nell'altra. Val meglio pertanto subordinare la testimonianza della *Historia* o, quando è possibile, al valore della fonte donde essa attinge, o, altrimenti, al controllo delle fonti parallele. Gli *Scriptores* menzionano essi stessi, a volte, la documentazione di cui si sono avvalsi. Non meno di dieci volte essi rimandano all'opera di Mario Massimo, continuatore di Svetonio, che noi non possediamo più; utilizzano le memorie autobiografiche di Settimio Severo, pur esse perdute (« vitam suam composuit ad fidem, solum tamen vitium crudelitatis excusans » Sparziano, Sev. 186); rimandano a Elio Mauro, che sembra aver scritto di Settimio Severo e ad Elio Giunio Cordo. Erodiano è da essi ricordato cinque volte. Dione Cassio mai: questo non vuol dire che anch'egli non sia stato consultato.

Fonti minori per il nostro periodo sono i cronisti del quarto secolo: Aurelio Vittore (*Caesares*, ed. Pichlmayr) ed Eutropio (*Breviarium ab urbe conditia*, ed. Ruehl) e Orosio, del quinto (l'*adversum paganos*, ed. Zangemeister, C. S. E. L., 5).

(1) Sparziano, 9.9: « ipse decorus, ingens, promissa barba, cano capite et crispo, vultu reverendus, canorus voce, sed afrum quiddam usque ad senectutem sonans ». Più esplicito, tagliente quasi, Dione: παιδείας μὲν γὰρ ἐπεθύμει μᾶλλον ἢ ἐτετύγχανε.

E soggiunge: φίλοις οὐκ ἀμνήμων, ἐχθροῖς βαρύτατος. (LXXVI, 16).

al più rapido e sicuro *cursus honorum*. Se l'Africa era la nutrice degli avvocati [1], la professione legale non poteva esser veramente fruttifera che a Roma. E Settimio Severo vi fu mandato, ventenne, verso il 166. Fu alla scuola del famoso giurista Cervidio Scevola ed ebbe condiscepolo Papiniano [2]. L'eco della sua gioventù turbolenta, sregolata e avventurosa, è rimasta nei biografi [3]. Ma non doveva, simile circostanza, costituire un ostacolo alla carriera, nella Roma del secondo secolo cadente. Da Marco Aurelio gli fu conferito, per le raccomandazioni del suo parente Settimio Severo, il *latus clavus*. Appena toccata l'età prescritta [4], Severo ricevette la dignità di questore. Dopo un breve soggiorno in Africa alla morte del padre, egli esercitava tale carica in Sardegna nel 172. Di là passava come legato alle dipendenze del proconsole d'Africa [5]. Nel 174 [6] entrava nel tribunato della plebe. E in quell'anno sposava la sua prima moglie, Paccia Marciana, di cui, a quanto pare, non amava più tardi fare troppa minuta menzione [7]. Nel 178 fu designato pre-

---

(1) Giov., *Sat.*, VII, 147 e n.

> ... *accipiat te*
> *Gallia vel potius nutricula causidicorum*
> *Africa si placuit mercedem ponere linguae.*

(2) Sparziano, *V. Car.*, 8, 3.

(3) « Iuventam plenam furorum, non numquam et criminum habuit. Adulterii causam dixit, absolutusque est » Sparziano, *Sev.*, 2, 1.

(4) Mommsen, *Staatsrecht*, I, 573 e seg.

(5) Ameremmo sapere quali furono di preciso colà le sue mansioni, e in qual modo le assolse, mentre Tertulliano veniva arricchendo di erudizione la sua famelica intelligenza e dissipando nel tumulto cartaginese la sua esuberante adolescenza. Ma i ragguagli sono rapidi e vaghi. Probabilmente Severo resse una delle tre diocesi africane (Platnauer, pag. 41, n. 2). Che la mitezza non fosse il suo forte, appare da un episodio registrato da Sparziano (2, 6): « cum eum quidam municipum suorum leptitanus praecedentibus fascibus ut antiquum contubernalem ipse plebeius amplexus esset, fustibus eum sub elogio eiusdam praeconis cecidit: legatum p. R. homo plebeius temere amplecti noli ». « Die Erzählung wird echte Ueberlieferung darstellen » giudica l'Hasebroek (p. 7), sebbene quel che segue (« ex quo factum est, ut in vehiculo etiam legati sederent, qui ante pedibus ambulabant ») appaia come un « Zusatz des Fälschers ».

(6) Sulle date antecedenti alla pretura del 178 corre un'incertezza che non si riesce a dissipare. Seguiamo la cronologia dell'Hasebroek, pagg. 8, 100.

(7) Il nome dall'iscrizione della statua elevatale dalla colonia di Cirta (*Corpus Inscriptionum latinarum*, VII, 19494). Sparziano dice (3, 2) « uxorem tunc Marciam duxit, de qua tacuit in historia vitae privatae ».

tore. Come *legatus juridicus* o comandante di legione [1], fu nel 179 in Spagna: l'anno dopo in Siria, come comandante della quarta legione. Improvvisamente lo vediamo abbandonare la carriera, per ritirarsi ad Atene, a vivere di studi e di ricerca amorosa di memorie sacre [2]. Il famoso retore Erode Attico era morto di fresco e la città portava nei suoi abbellimenti le orme delle sue generose elargizioni. Come egli aveva visto altra volta fra i suoi discepoli Marco Aurelio e Lucio Vero, così il suo continuatore Cresto avrà annoverato fra i suoi ascoltatori il loro futuro successore. Non sembra però che la città mostrasse eccessiva deferenza all'ospite illustre: che se ne ricordò a tempo debito, per fare le sue vendette [3]. Ucciso Perenne nel 185 e successogli Cleandro, Severo riprese mansioni pubbliche e fu mandato *legatus pro-praetore* nella Gallia lugdunense. I biografi esaltano la sua equità: ma non sembra che gli amministrati ne conservassero propizio ricordo, se Lugdunum parteggiò, alla successione di Giuliano, non per lui, ma per Albino. Cade nel periodo della sua legazione lionese l'oscura insurrezione di Materno [4]. In quel medesimo torno di tempo egli sposava una donna destinata a spiegare al suo fianco un'azione brillante e una seduzione sottile: Giulia Domma [5], ch'egli aveva probabilmente conosciuto in Oriente. Dalla Gallia passava proconsole in Sicilia, poi *consul suffectus* a Roma, infine nel 191 legato nella provincia della Pannonia superiore, con residenza a Carnunto. Là, al comando delle legioni prima, decima e decimaquarta, la sua destrezza e il suo spirito militaresco gli creavano quella popolarità, che doveva portarlo all'Impero.

All'assassinio di Commodo [6], il 31 dicembre 192, Publio

---

(1) « Ad Hispaniam missus » dice Sparziano. Con quale delle due cariche precisamente non è possibile dire. « Möglich ist Beides » dice l'Hasebroek, pag. 9.

(2) « Studiorum sacrorumque causa et operum ac vetustatum » dice Sparziano, 3, 6. Il passo, completo, offre delle difficoltà, su cui v. l'Hasebroek, pag. 10.

(3) Sparz., 3, 7: « cum iniurias quasdam ab Atheniensibus pertulisset, inimicus his factus, minuendo eorum privilegia iam imperator se ultus est ».

(4) Erodiano è il solo a parlarne (I, 10).

(5) Era nata ad Emesa, da un sacerdote del Baal della città.

(6) Il Domaszewski (*Geschichte der römischen Kaiser*, II, 246) sostiene che Severo fosse consapevole della congiura. L'asserzione appare veramente ardita.

Elvio Pertinace, con l'appoggio del Senato proclamato imperatore, si accinse a fare del suo meglio per sanare la condizione disperata della cosa pubblica. Non riuscì che a destare odii feroci. Il 28 marzo del '93 era ucciso da uno degli *equites singulares imperatoris*. L'effimero successore, il senatore Didio Giuliano, si disse che avesse comprato la porpora pagando 25.000 sesterzi a pretoriano (in tutto qualcosa come sessantadue milioni), per vincere la concorrenza di un altro aspirante, il *praefectus urbi* Flavio Sulpiciano (1). Si comprò semplicemente il massacro. L'ostilità della massa arse in breve contro di lui, così minacciosamente, che i soldati dovevano accompagnarlo per via proteggendogli la testa con gli scudi, nel timore che non fosse accoppato, a sassate, dai tetti (2).

Frattanto alla frontiera le truppe in armi insorgevano a vendicare l'onta del mercato compiutosi nella capitale. Al primo annuncio dell'assassinio di Pertinace, il 13 aprile, Settimio arringava le sue truppe, tessendo il panegirico dello scomparso. Le legioni lo acclamarono imperatore e si apprestarono a marciare su Roma. La rapidità dell'azione decise il suo successo. « Mai deponendo le armi, egli compì il cammino circondato notte e dì da seicento soldati sceltissimi, che mai si tolsero le corazze prima di essere a Roma » (3). All'approssimarsi del rivale, Giuliano sembrò perdere il senno. Cominciò col dichiarare Severo nemico pubblico: ma subito dopo si affrettò a spiccare ambascerie, l'una più infruttuosa dell'altra, a cercare mezzi di accordo e di conciliazione. La sua viltà suscitò universale disgusto: il Senato stesso ne decretò la morte. Il primo giugno era ucciso, mentre domandava, smarrito, che cosa avesse fatto di male. Il Senato allora si rivolse ad ingraziarsi il sopravveniente trionfatore, mandando ad incontrarlo a Narni una commissione di

(1) Erodiano, II, 6, 4-11. Dione, più sobrio ma sempre chiaro, dal canto suo (LXXIII, 11, 3-6): ὅτε δὴ καὶ πρᾶγμα αἴσχιστόν τε καὶ ἀνάξιον τῆς Ῥώμης ἐγένετο. ὥσπερ γὰρ ἐν ἀγορᾷ καὶ ἐν πωλητηρίῳ τινί, καὶ αὐτὴ καὶ ἡ ἀρχὴ αὐτῆς πᾶσα ἀπεκηρύχθη. καὶ αὐτὰς ἐπίπρασκον μὲν οἱ τὸν αὐτοκράτορά σφων ἀπεκτονότες.

(2) Erodiano, II, 6, 13: ἐν μέσοις αὐτοῖς ἔχοντες (οἱ στρατιῶται) τὸν ἴδιον βασιλέα, ὑπέρ τε τῆς κεφαλῆς αἰωροῦντες τὰς ἀσπίδας καὶ τὰ δόρατα, μή που καὶ λίθων τις βολὴ ἀπὸ τῶν δωμάτων ἐπὶ τῇ πομπῇ γένοιτο.

(3) Dione, LXXIII, 15, 3.

cento dei suoi. L'accoglienza non fu rassicurante. Severo chiese garanzie sicure per la propria incolumità e fece intendere il suo proposito di vendicare la morte di Pertinace. E il 9 giugno entrava trionfalmente a Roma [1]. Prima sua cura fu quella di sbarazzarsi della guardia pretoriana che fu allontanata da Roma e riformata *ex novo* con elementi prescelti indifferentemente da tutte le legioni. Espose quindi al cospetto del Senato il suo programma. Procedette poi ai solenni funerali e alla deificazione di Pertinace. Dione ricorda le lacrime che furono sparse quel giorno dai senatori, alla perorazione di Severo [2].

---

(1) Dione descrive da testimone lo spettacolo solenne: « Avendo, fino alle porte della città, indossato costume equestre, giunto ivi, lo mutò in costume cittadino, ed entrò a piedi. Tutto l'esercito l'accompagnava, pedoni e cavalieri, in pieno assetto di guerra. Fra tutti gli spettacoli a cui io ho assistito, quello fu indubbiamente il più magnifico. Poichè la città intiera era adornata di fiori e di rami di alloro, rivestita di festoni, splendente di lumi, odorante di aromi. Il popolo, assiepato per le vie, acclamava, vestito di bianco e tripudiante. I soldati incedevano decorosamente con le armi, quasi nello spiegamento di una parata. Noi precedevamo con le nostre insegne. La folla si pigiava per vederlo passare, per udirlo parlare, quasi la fortuna lo avesse trasfigurato. Si levavano gli uni sulle spalle degli altri, onde scoprirlo da luogo più elevato » (Dione, LXXIV, 1). Può darsi che quella scena, o direttamente contemplata o divulgata, oltre mare, nella patria del trionfatore, fosse presente alla fantasia di Tertulliano pochissimi anni più tardi, quando scriveva nell'Apologetico (35): « Nemici pubblici andate additando i cristiani perchè non tributano agli imperatori onori fatui, insinceri o sfacciati, e perchè, praticanti la genuina religione, preferiscono celebrare le solennità imperiali nell'intimo della loro coscienza, anzichè nel fasto scomposto della piazza... Ah, sì, siamo proprio meritevoli di condanna! Perchè noi vogliamo sciogliere i nostri auspici ai Cesari ed esprimere la nostra gioia per loro, in castità, in sobrietà, in compostezza? Perchè in un giorno di trionfo non appendiamo anche noi rami di alloro alle nostre porte e non rompiamo la luce del giorno con le nostre lampade? Sì: è cosa correttissima, qualora lo esiga la pubblica solennità, imporre alla tua casa la divisa di un nuovo lupanare! E pure, se non fosse indiscreto, sarei tentato di ricercare se coloro i quali non ci vogliono assolutamente riconoscere per romani, e ci designano come avversari dei sovrani romani, non sono in cuor loro più pericolosi dei cristiani; sarei tentato di mettere a prova la vostra lealtà e la vostra schiettezza nello spiegamento di questa religione della seconda maestà, che noi, cristiani, siamo accusati di vilipendere con un secondo sacrilegio, perchè nè la modestia, nè il pudore, nè la correttezza ci consentono di celebrare le solennità dei Cesari, nel modo che vi consiglia, non la ragione, bensì l'avidità del bagordo. Andate là: io lo domando ai romani, io lo domando alla plebe dei sette colli: c'è mai un Cesare che la lingua dei romani risparmi? Lo sa il Tevere e lo sanno le scuole dei bestiari! ». Gli avvenimenti romani del 193 danno a questa sarcastica apostrofe dell'apologista un sapore realistico e concreto pieno di sottintesi.

(2) LXXIV, 5.

Occorreva ora schiacciare i rivali. Ma il trionfatore non avrebbe potuto mettersi in campagna senza garantirsi da sorprese alle spalle. In un breve periodo di trenta giorni si diede a tutt'uomo a rafforzare la sua posizione nella metropoli, distribuendo un *congiarium* al popolino [1], bandendo spettacoli sontuosi [2], rafforzando la compagine dello stato, migliorando le condizioni granarie della città [3].

In luglio mosse contro il pretendente orientale: Gaio Pescennio Nigro Giusto. La situazione generale non era delle più rassicuranti. Se Settimio Severo poteva disporre di sedici o diciassette legioni, Albino aveva dalla sua tutta l'Europa occidentale, Nigro tutta l'Asia. Preoccupato però di costituirsi una base solida in Europa, e proponendosi verisimilmente di raggiungere l'Italia per la via Egnazia, quest'ultimo mandò un forte nerbo di truppe ad occupare e presidiare Bisanzio. La mossa si ripercosse sul piano di campagna di Settimio. Cercando di tenere a bada Albino con l'offerta della dignità cesarea, il trionfatore di Roma mirò subito a premunirsi da possibili tentativi di affamamento dall'Egitto e dall'Africa [4]. Indi, per la via Flaminia, si diresse verso l'Oriente. Validamente fiancheggiato e tutelato alle spalle dai suoi generali, Severo riportava vittorie sempre più risolutive sulle rive dell'Ellesponto e della Bitinia, a Cizico e a Nicea, poi alle porte cilicie, infine ad Isso. Nigro era raggiunto e decapitato sui margini dell'Eu-

---

(1) Può darsi che a questa distribuzione di cui fan fede le monete (Eckhel, *Doctrina nummorum veterum*, VII, 169), alluda maliziosamente Tertulliano, quando, continuando l'apostrofe surriferita, esclama: « oh, se la natura avesse ravvolto i cuori umani in una materia trasparente! Io mi domando i precordi di chi mai non porterebbero incisa la scena di cesari sempre nuovi, in atto di presiedere alla distribuzione del congiario, nell'istante stesso in cui si grida: Giove tolga a noi degli anni, per darne di più a te! Ecco un augurio che il cristiano non sa fare. Ma, in compenso, egli non sa nè pure desiderare un nuovo Cesare! ».

(2) Erodiano, II, 14, 5: διατρίψας οὖν ὀλίγον χρόνον ὁ Σεβῆρος ἐν τῇ 'Ρώμῃ, καὶ νομὰς ἐπιδοὺς τῷ δήμῳ μεγαλοφρόνως, θέας τε ἐπιτελέσας, τοῖς τε στρατιώταις πολλὰ δωρησάμενος... ἐπὶ τὴν ἀνατολὴν ἠπείγετο.

(3) Sparziano, 8, 5: « rei frumentariae consuluit ». Una moneta severiana parla di « saeculum frugiferum » (Eckhel, VII, 169).

(4) « Ad Africam legiones misit, ne per Libyam atque Aegyptum Niger Africam occuparet ac. populum romanum penuria rei frumentariae perurgeret » (Sparziano, 8, 7).

frate. Ai primi dell'inverno del 194 la campagna poteva dirsi conchiusa. Attendendo che la rocca dell'ultima resistenza, Bisanzio, cedesse per fame (e la città resistette eroicamente ancora per dodici mesi), Severo si diede a esercitare le sue esemplari vendette e a spiegare le virtù dei suoi eserciti sulle popolazioni confinanti. Depose Antiochia dalla sua qualità di capitale della Siria, e la sottomise a Laodicea. Raggiunse Nisibi, e di là spiccò i suoi comandanti ad atterrire le popolazioni della Mesopotamia. Il buon senso di Dione non vede nella spedizione che ostentazione di vana gloria [1]. Comunque, agli inizi del 195, Severo assumeva già il titolo di conquistatore, e sulle sue monete compaiono ora per la prima volta quelle denominazioni di Partico Arabico e di Partico Adiabenico, che figureranno più tardi sul suo arco trionfale del Foro.

Ad un anno di distanza egli doveva muovere bruscamente dall'Oriente per fronteggiare la minaccia, fattasi preoccupante, della entrata in campagna di Decimo Clodio Ceonio Settimio Albino [2]. Africano, di Adrumeto, anche lui, aveva seguito un *cursus* pieno di dignità e di coscienza [3], nel quale le imprese militari avevano avuto il deciso sopravvento. Severo, in verità, non mostrò eccessiva fretta nel raggiungerlo. Da Viminacio, e poi per la via più breve, scese a Roma. Gli umori della città non sembra che gli fossero più tanto favorevoli, quanto al momento dell'ingresso trionfale, tre anni prima [4]. Ma Severo non sembrò darsene per inteso. E dopo aver fatto dichiarare, con cinica soddisfazione, dal Senato mal fido, nemico pubblico Albino,

---

(1) LXXV, 1. 1: Σεβῆρος κατὰ τῶν βαρβάρων, ἐπιθυμίᾳ δόξης, ἐστράτευσε, τῶν τε Ὀσροηνῶν καὶ τῶν Ἀδιαβηνῶν καὶ τῶν Ἀραβίων.

(2) Così l'ordine cronologico degli avvenimenti come la responsabilità diretta della rottura non appaiono ben chiari dalle fonti (V. Hasebroek, pag. 80). Sta di fatto che la promozione di Caracalla a Cesare, effettuata a Viminacio il 6 aprile, equivaleva ad una dichiarazione di guerra, se questa non era già un dato di fatto.

(3) I giudizi su di lui non sono uniformi. Appare sopra tutto come uno spirito duro e fiero, « militaris et superbus » come il suo biografo Capitolino (5, 2) dice con una endiadi eloquente. « Fertur in scholis saepissime cantasse inter puerulos — arma amens capio, nec sat rationis in armis — repetens — arma amens capio ».

(4) Dione (LXXX, 4, 2, 7) racconta un sintomatico ammutinamento di popolo, che, durante uno spettacolo, stanco di tanto guerreggiare, si die' a gridare: μέχρι ποτὲ τοιαῦτα πάσχομεν, μέχρι ποῦ πολεμούμεθα;

partì per la Gallia. I due rivali si scontrarono il 19 febbraio del 197 nella piana lionese fra il Rodano e la Saône: e Settimio, mercè l'abile strategia di Leto, riportò una brillante vittoria. Albino si suicidò. Il 2 giugno successivo il vincitore rientrava a Roma, « ultus graviter albinianam defectionem, interfectis plurimis, genere quoque eius extincto, iratus populo et senatoribus ».

Questa volta, sicuro di sè e del suo destino, diede libero sfogo ai suoi sentimenti di ferocia e di rancore. Volle, per far dispetto al Senato, la deificazione di Commodo e pronunciò, al cospetto dei *patres*, una sconveniente invettiva, di cui Dione Cassio, testimone auricolare, ha conservato dei tipici incisi, non tanto per costituirsi, dinanzi al tribunale della storia, garante della generale ignominia, quanto per trovare a questa un comodo diversivo. « Severo esaltò la crudeltà di Silla, di Mario e di Augusto, come il mezzo più sicuro di governo. Biasimò la clemenza di Pompeo e di Cesare, come qualità ad essi stessi funestissima. Tessè quindi l'apologia di Commodo, rimproverando al Senato di averlo bistrattato ingiustamente, dal momento che parecchi dei suoi membri non vivevano in maniera meno turpe di lui. — Se fu cosa scandalosa ch'egli uccidesse di sua mano delle belve, o che forse non è noto che uno di voi, ieri e ieri l'altro, per quanto avanti negli anni e consolare, diede pubblico spettacolo di lotta con una cortigiana, imitante un leopardo? Ma quegli la faceva da gladiatore. Per Giove! Non c'è nessuno di voi che fa altrettanto? E a qual fine mai avrebbero alcuni senatori acquistato i suoi scudi e i suoi aurei caschi? — Dopo di che, dei sessantaquattro accusati di connivenza con Albino, trentacinque ne assolse, ventiquattro ne condannò » (1).

Quanto la prima campagna partica fosse stata povera di solidi risultati apparve nel corso stesso della campagna gallica, quando i Parti, traversato il Tigri, invasero la Mesopotamia e investirono Nisibi. Severo dovette nuovamente accorrere. Nel-

(1) Dione, LXXV, 8, 3, 4. Veramente Sparziano, 13, dice che i senatori uccisi *sine causae dictione*, furono quarantuno. Il pavido Dione ha voluto attenuare la gravità della rappresaglia.

l'autunno era ad Antiochia. La nuova sola del suo approssimarsi consigliava i Parti a togliere l'assedio e a ripassare il fiume. Severo continuò ugualmente la sua campagna. Raggiunse così Edessa e toccò Nisibi quando già il nemico se ne era ritirato. Scese allora a sud (1), dirigendo le truppe in due ali, l'una su Babilonia, l'altra su Seleucia. Occupate entrambi le città senza incontrare resistenza, le truppe si rifusero insieme per catturare Ctesifonte, la quale cadeva nel novembre del 198 (2), lasciando nelle mani del vincitore un enorme bottino (3). Seguiva un duplice e sfortunato tentativo di assedio ad Hatra. Nell'ottobre del 200 Settimio doveva retrocedere in Siria. Di là traversava la Palestina, che trovava in condizioni di preoccupante e mal dissimulata inquietudine, e scendeva in Egitto, dove giungeva nel marzo del 201. Vi si tratteneva per tutto l'anno e nel maggio dell'anno successivo, dopo avere ritraversato la Siria, e toccato la Tracia, rientrava a Roma. Ancor oggi l'arco del Foro ricorda la sottomissione dei Parti. Ma sta di fatto che il principale risultato della campagna, l'evacuazione della Mesopotamia, era stato conseguito anche prima che essa fosse effettivamente ingaggiata. Dal suo lungo giro Settimio probabilmente non ricavò altro, con la coscienza profonda dell'insuccesso, che un programma più rigido di politica interna. Ebrei e cristiani ne avrebbero fatto le spese.

Scarsi e malsicuri ragguagli possediamo sul sessennio che corre fra la seconda campagna partica e lo scoppio della guerra nella Britannia, che doveva essere l'ultima di Severo. In verità, dal tempo della competizione di Albino, la Britannia non aveva ritrovato più la sua pace. Il suo successore, il legato Virio Lupo, era stato costretto a comprare la pace dalla tribù dei Meati.

---

(1) Dione racconta il lepido episodio di un filosofo cinico, tal Antioco, il quale essendosi mostrato molto abile nell'incoraggiare l'esercito, sofferente a causa del freddo, gettandosi egli nella neve, ricevette una quantità di denaro in premio. E allora pensò bene di passare al campo nemico.

(2) La cronologia è anche qui difficile. Noi seguiamo quella del Platnauer (pag. 117) a preferenza di quella dell'Hasebroek (pag. 192).

(3) Fu in questa occasione, contemporaneamente all'undecima acclamazione imperiale, che Severo invitò le truppe ad acclamare il suo primogenito, Augusto, e decretò il titolo di Cesare a Geta.

Otto anni dopo il legato Alfenio Senecione è impegnato in una lotta aspra con i Britanni (1). Quasi a creare un diversivo alla gelosia implacabile dei due suoi figli, Severo si dà ad allestire una spedizione oltre mare. La prima campagna fu combattuta nel 209. Nell'autunno del 210 si addivenne ad una pace che, a quanto pare, costò parecchie concessioni ai Romani (2). Ciò non impedì che Severo assumesse solennemente il titolo di *Britannicus Maximus* e Caracalla quello di *Britannicus*, semplicemente. La pace ad ogni modo fu di effimera durata. I caledoniani tornarono ben presto a riprendere la discesa verso il sud. Questa volta Severo non fu là ad arginarli. Gli anni, i disagi, i dolori familiari lo abbattevano ad Eboraco, il 4 febbraio 211. L'ultime sue parole furono: «date l'agiatezza ai soldati, del rimanente, ridetevela» (3).

In verità, se egli aveva tenuto fede alla prima parte della consegna, non aveva ottemperato alla seconda. Chè si era guardato sempre dal considerare unico mezzo di governo, il generoso soldo alle truppe. Anzi, può dirsi che la stessa cura posta nel disciplinare l'organizzazione e nel migliorare le condizioni materiali dell'esercito rispondeva e si inquadrava in un piano ben più vasto di politica restauratrice, che equivaleva in sostanza ad una definitiva soppressione di quelle forme costituzionali diarchiche, che avevano sopravvissuto ad Augusto. Erodiano attesta, in maniera purtroppo eccessivamente sommaria, che egli quadruplicò il numero dei soldati a Roma (4). Ci risulta ad ogni modo da altre fonti (5) che nuove caserme furono edificate, specialmente per quei *peregrini*, le cui mansioni eran qualcosa di misto, fra il servizio logistico e lo spionaggio: e che una nuova legione, la seconda partica, fu costituita ed ebbe il suo accampamento ad Albano. Il trattamento fatto ai soldati e agli ufficiali fu sensibilmente migliorato. L'Impero si inaugurava

---

(1) Dione, LXXV, 5, 4 e LXXVI, 10, 6.

(2) *Ib.*, 13, 2.

(3) Τοὺς στρατιώτας πλουτίζετε, τῶν ἄλλων πάντων καταφρονεῖτε. Dione, LXXVI, 15.

(4) Erod., III, 13, 4: τῆς ἐν Ῥώμῃ δυνάμεος αὐτῆς τετραπλασιασθείσης.

(5) V. Platnauer, pag. 160.

con un considerevole *donativum* e, durante il suo sviluppo, il soldo fu aumentato [1], e gli onori della carriera elevati. I centurioni divennero regolarmente cavalieri; e i loro figli acquistarono la capacità di appartenere all'ordine equestre. Infine, privilegio fra tutti il più desiderato e il più criticato, Severo concesse ai legionari di γυναιξὶν συνοικεῖν, di menare vita matrimoniale [2]. Ma queste provvidenze, dall'apparenza umanitaria, non erano che le conseguenze inevitabili di un programma assolutista, che aveva la sua chiave di volta nel proposito di esautorare il Senato e di far leva sulle classi equestre e militare, portate fin quasi alla scambievole identificazione. Le mansioni del Senato, durante il principato di Severo, si limitarono a votare *acclamationes*, altrettanto servili che insincere. I giuristi del tempo aiutarono il sovrano nell'opera di sopraffazione dello « Sheinkonstitutionalismus » di Augusto, proclamando che « quod principi placuit, legis habet vigorem, utpote cum lege regia, quae de imperio eius lata est, populus ei et in eum omne suum imperium et potestatem conferat ». Settimio Severo abrogò bruscamente il principio costituzionale che considerava Roma e l'Italia come dominio esclusivo del Senato. E, primo fra tutti gli imperatori, introdusse nel novero dei suoi titoli, anche in Italia, quello di proconsole. La formola *Roma sacra* — l'epiteto comincia da ora ad indicare le cose di spettanza personale dell'imperatore — appare ormai nei documenti ufficiali. Non è da pensare che simili innovazioni anticostituzionali si ripercuotessero in malo modo sulla legislazione. Questa, invece, si fa più umana e temperata. Solo nei procedimenti contro delitti politici, offendenti la *majestas*, si universalizza l'uso della tortura, non più riservata alle classi inferiori. Nella zona dell'organizzazione finanziaria, la novità più rimarchevole è l'imponente accrescimento della *res privata*, della proprietà personale cioè dell'imperatore, contrapposta al patrimonio della corona. Da ora all'epoca di Diocleziano, noi incontriamo tre amministrazioni finanziarie: quella dell'*aerarium* o tesoro pubblico, quella del *fiscus, patrimonium* cioè stretta-

---

(1) V. Domaszewski, « Neue Heidelb. Jahrb. », X, 231, 236.
(2) Erod., III, 8, 5.

mente imperiale, e quella della *res privata* dell'imperatore. La spogliazione sistematica dei partigiani dei suoi rivali, aveva garantito a Severo una fortuna incommensurabile, che egli impiegò largamente nelle opere dell'abbellimento pubblico [1], degli spettacoli sontuosi alle folle, delle frequenti e copiose elargizioni [2].

In corrispondenza con il programma severiano dell'accentramento del potere nelle mani del sovrano va posto il metodo del suo governo nelle provincie. Il tratto suo più caratteristico consiste nella tendenza a spezzare i grandi comandi e a frazionare i poteri. La Britannia e la Siria furono così suddivise. Probabilmente nel 194 la *dioecesis* della Numidia nell'Africa fu elevata al grado di provincia, affidata ad un *praeses*, che fu nel medesimo tempo legato della *legio III augusta*. E l'amministrazione finanziaria ne fu sottratta al *quaestor Africae*, per divenire compito specifico di un procuratore imperiale. La volontà di garantire ad ogni costo la sicurezza del governo presiedette a provvedimenti di questo genere. Ma in pari tempo Severo con il favorire le opere pubbliche, con la concessione di privilegi, con la copia delle sue elargizioni, cercò di render meno gravosa e meno avvertita la durezza accentratrice del suo governo imperiale. E tutti gli indizi storici e monumentali stanno a testimoniare che, se la libertà sembrò fare naufragio sotto l'instancabile e preveggente imperatore, le condizioni materiali dell'Impero assursero a un grado di peculiare floridezza.

Ma Settimio Severo non volle soltanto coprire lo spirito accentratore e anticostituzionale del suo governo con le forme dorate di una generosità calcolata e corrompitrice. Sotto la ispirazione della sua φιλόσοφος 'Ιούλια [3] egli cercò di instaurare, attraverso una corte chiamata a raccogliere il fior fiore della intelligenza del tempo, una mentalità sincretistica — il sincretismo

(1) Occorre appena ricordare le opere grandiose di Leptis, e le costruzioni monumentali di Roma, fra cui il *Septizonium*, innalzato sull'angolo sud-orientale del Palatino, sembrava dover dire, ai provenienti dall'Appia, la grandiosità dell'Impero del vecchio legato proconsolare dell'Africa.

(2) Galeno (*de antidot.*, I, 3) fu preposto ai dispensari di medicinali. Sulle frequenti elargizioni, v. Platnauer, pag. 186 e segg.

(3) L'epiteto è di Filostrato.

è la consacrazione teorica ufficiale della universale viltà degli spiriti — che permettesse a ciascuno di professare le opinioni e le pratiche religiose che preferisse, sotto il comune denominatore del culto imperiale (1). E quanto simile attitudine di esteriore transigenza, di lusingante e di accaparrante condiscendenza nascondesse invece di sostanziale e di feroce intransigenza di fronte alle professioni religiose che rivendicavano e celebravano l'inconfondibilità del divino con gli effimeri e impuri valori pubblici e civili, apparve dalla legislazione adottata relativamente al giudaismo e al cristianesimo.

Quando Settimio Severo fu acclamato imperatore, il messaggio cristiano aveva già sperimentato nell'Impero il morso della persecuzione. Quale era stata fino allora la norma legale a cui l'autorità romana si era attenuta nel giudicare i cristiani e nel coprire e nell'avvalorare con un titolo giuridico l'atteggiamento repressivo?

Le opinioni degli storici sono in proposito discordi (2). Possono però ridursi a tre tipi principali: il sistema che invoca a soluzione del problema l'insieme delle leggi ordinarie, valide contro i delitti comuni; l'altro che suppone una legge d'eccezione, emanata appunto per proscrivere il cristianesimo come tale; infine l'opinione che scorge nella persecuzione anticristiana un semplice provvedimento di polizia, reso possibile dal generico potere della *coërcitio*. La prima teoria, patrocinata con lusso di argomenti dal Le Blant, sostiene che i cristiani, a causa dello stesso esercizio normale della loro religione, incappavano fatalmente nelle sanzioni del diritto penale. Così le loro riunioni

---

(1) Sul sincretismo religioso dell'età severiana v. la nitida sintesi di A. Donini, *Ippolito di Roma* (Roma, 1921, pag. 29 e segg.). Il carattere sottilmente anticristiano del movimento culturale che la corte di Domna alimenta e di cui la biografia di Apollonio di Tiana è l'espressione più caratteristica, è sagacemente posto in luce dal Platnauer, pag. 146. La contrapposizione che del γόης di Tiana si vuol fare al Cristo neotestamentario, appare, fra l'altro, da un tipico inciso del c. VI: οἱ μὲν ἐγχώριοί φασι παῖδα τοῦ Διὸς τὸν 'Απολλώνιον γεγονέναι, ὁ δ' ἀνὴρ 'Απολλωνίου ἑαυτὸν καλεῖ.

(2) V. una chiara esposizione dello *status quaestionis* in Callewaert, *Le délit de christianisme dans le deux premiers siècles*, in « Revue des questions historiques », 1903, pagg. 28-55. Cfr. *Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diocletian* del Neumann. I B.

fraterne liturgiche apparivano ai pagani come conventicole proibite, vere associazioni a delinquere, passibili delle più dure penalità; gli infanticidi e gli incesti, di cui si vociferava fossero occasione le loro agapi religiose, erano contemplate come delitti capitali dalle leggi penali romane; gli esorcismi dovevano apparire come pratiche illecite di magia; infine il rifiuto di onorare gli dei, di bruciare incenso dinanzi ai loro simulacri, di giurare per il genio imperiale, costituiva un genuino delitto di sacrilegio e di lesa maestà. La persecuzione anticristiana pertanto non rappresenta l'applicazione di leggi eccezionali, rientra al contrario nello spiegamento normale del diritto penale romano.

Il secondo sistema, facendosi forte sopra tutto di qualche ambiguo inciso tertullianeo, pone alla base del regime persecutorio una legge d'eccezione, specifica, la quale avrebbe tassativamente proscritta la professione di cristianesimo, imponendo al giudice di punirla con la pena capitale, qualora la confessione dell'accusato l'avesse fatta definitivamente constatare. Tale legislazione eccezionale doveva esistere già prima del rescritto di Traiano a Plinio. Essa probabilmente doveva essere stata emanata da Nerone. Rimase in vigore fino a Decio, col quale si inaugurava una procedura legale più dura e più precisa. I rescritti imperiali, da Traiano fino a Marco Aurelio, mirano esclusivamente a disciplinare l'applicazione della legge neroniana a norma delle esigenze dell'ordine pubblico e la natura specialissima del crimine di pensiero che essa tendeva a reprimere.

Infine, sulle orme di Teodoro Mommsen, la maggioranza dei critici moderni sostiene che i cristiani potevano essere condannati e furono di fatto condannati talora in base alle sanzioni esistenti per alcuni delitti di diritto comune, primo fra tutti quello di lesa maestà. Ma riconosce che tale base legale e tale procedura giudiziaria non costituirono il processo ordinario della persecuzione. La repressione anticristiana fu normalmente attuata più tosto mediante l'applicazione di semplici misure amministrative di polizia. I magistrati romani, i quali partecipavano all'*imperium*, come i governatori delle provincie, rivestivano, oltre alla loro giurisdizione criminale propriamente

intesa, un potere arbitrario di polizia, molto esteso, lo *ius coërcendi*, che era la formulazione teorica del diritto di difesa dello stato costituito, contro i possibili perturbatori. In virtù di tale potere, il magistrato poteva adottare di proprio arbitrio tutti i provvedimenti che giudicava necessari o semplicemente utili al mantenimento vigile dell'ordine o alla tutela gelosa del carattere nazionale della religione. Poteva giungere anzi a costringere con la forza tutti i subordinati all'obbedienza, infliggendo, se occorreva, ai recalcitranti qualsiasi pena reputasse conveniente, purchè non contraria alle leggi o ai costumi. Mentre il giudice criminale è vincolato, nello spiegamento del suo potere giudiziario, all'osservanza delle leggi penali che definiscono il delitto, fissano la procedura, stabiliscono la pena, il magistrato che fa uso della sua potestà di repressione, cita, inquisisce, giudica e sentenzia di suo arbitrio, coglie la insubordinazione, quale egli se la raffigura, prosegue e sospende a capriccio il processo, assolve o condanna all'una o all'altra pena, fondandosi costantemente su una valutazione personale delle esigenze dell'ordine e della sicurezza pubblici. Il Mommsen ha potuto dimostrare che, a quanto ci consta, i così detti abusi d'indole religiosa sono stati sempre repressi da Roma mediante misure di polizia. Tutto lascia supporre che il medesimo trattamento sia stato applicato ai cristiani. In realtà nella repressione della nuova fede non sono mai invocate leggi penali che la proscrivano tassativamente e di proposito. I veri arbitri della persecuzione sono le autorità provinciali. L'intervento degli imperatori appare come un semplice provvedimento amministrativo, destinato a disciplinare l'esercizio dello *ius coërcitionis*. Mai nei rescritti appare la nozione specifica o la denominazione giuridica di un delitto cristiano: come mai riscontriamo nella procedura la parvenza di una regolarità legale. Noi vediamo, al contrario, come l'intento preciso degli apologisti è quello di sottrarre la causa dei cristiani al capriccioso arbitrio della coercizione, per riportarla invece alle norme procedurali fisse dei tribunali criminali ordinari. I cristiani primitivi nulla avevano da temere da una istruttoria che avesse curato di assodare quanto di vero si contenesse nelle orribili accuse, con cui erano colpiti dal pubblico

ignaro e malevolo: tutto invece potevano attendersi dagli ufficiali di polizia, dominati dalla preoccupazione dell'ordine, per non incappare nella disgrazia fatale del Cesare, e quindi dal desiderio di ingraziarsi gli elementi più turbolenti e più petulanti delle popolazioni, in mezzo a cui erano mandati.

La terza ipotesi è raccomandata dalla natura stessa dei rescritti di Traiano e di Adriano, che mirano ad infrenare i procedimenti della polizia, sempre incline ad abusare dei propri elastici poteri. È suffragata dal piano consueto delle principali apologie, le quali si sforzano di ottenere che i cristiani siano giudicati per le loro azioni positive dai tribunali criminali, anzichè da poteri sommari i quali partono dall'assiomatico presupposto che la loro professione religiosa equivalga alla capacità a delinquere, al sovversivismo, all'antiromanità. Infine è dimostrata come la più plausibile e la più aderente alla logica della realtà dallo stesso complesso delle esperienze cristiane, che ponevano irrimediabilmente la nuova coscienza etica e politica scaturita dal Vangelo, in aperto conflitto con le esperienze e le aspirazioni politico-religiose del cesarismo pagano.

Settimio Severo introdusse indubbiamente qualcosa di nuovo nella pratica della persecuzione anticristiana [1]. Potremmo argo-

---

(1) Un curioso capitolo dell'*Ad Scapulam*, il quarto, vorrebbe far considerare al proconsole che la sua crudele rigidezza è in contrasto con la stessa linea di condotta del padre e del predecessore di Caracalla. Gli ricorda infatti Tertulliano: « Non ti vogliamo spaventare, perchè, a buon conto, non ti temiamo. Vorrei più tosto poter salvar tutti, ammonendo di non dichiarare guerra a Dio. Puoi pur bene assolvere le mansioni della tua carica, e in pari tempo non porre completamente in non cale il senso umanitario. Ti si comanda forse qualcos'altro che di condannare i soggetti pericolosi, rei confessi, e di sottoporre a tortura chi neghi la propria colpa? Ma guarda se non contravvenite alla vostra consegna, costringendo a negare i confessi. Alla buon'ora: siete così invincibilmente portati a riconoscerci innocenti, che non siete capaci di condannarci, non a pena sia stata pronunciata la nostra confessione. Se poi vi decidete ad uccidere, evidentemente, abbattete un'innocenza. E pure quanti presidi, più decisi e più crudeli, si sforzarono, mercè qualche sapiente finzione, di sottrarsi a procedimenti di questo genere!... Lo stesso Severo, padre di Antonino, ebbe qualche riguardo per i cristiani. Poichè chiamò e mantenne a corte fino alla sua morte quel Procolo cristiano, detto anche Torpeion, procuratore dei viaggi, che l'aveva una volta guarito con l'olio. Antonino ben lo conosceva come educato cristianamente. Ma v'è di più. Severo, personaggi chiarissimi, che seppe appartenenti a questa setta, non solamente non colpì, ma protesse e tutelò, nettamente resistendo al popolaccio inferocito contro di noi ». Ma questo passo, di cui è lecito valutare tutta la sapiente

mentare *a priori* che così dovesse essere, dati la natura del suo governo assolutista, la sua pratica di sovrano anticostituzionale, il suo proposito deliberato di rafforzare la compagine dello Stato e di premunirla da ogni conato di disgregazione. La concezione politica postulata dalla professione cristiana non poteva essere di suo gusto: non poteva non suscitare la sua diffidenza e la sua ostilità. Tanto più che ormai, al tramonto del secondo secolo e alle origini del terzo, il cristianesimo tradiva, attraverso i rapporti delle chiese, le decisioni sinodali, la tendenza spiccatissima all'unità della disciplina e del rito, una coscienza corporativa, che doveva destare automaticamente l'allarme nel potere costituito (1). I *collegia* erano sempre, di questo, il più fastidioso spauracchio (2). Il pericolo della propaganda giudaica e di quella cristiana dovette apparirgli più minaccioso durante le sue spedizioni in Levante: chè non è da escludere che l'in-

---

e accorta abilità avvocatesca, lungi dall'accreditare l'ipotesi di una attitudine di deliberata tolleranza in Severo, fa più tosto arguire un proposito preciso di ostilità, rotto da atti sporadici di mitezza. Tertulliano infatti introduce il ricordo di questi con un enfatico ... *ipse etiam Severus*, come per dire: « lo stesso Severo del quale pure riconosciamo i provvedimenti a noi sfavorevoli, ebbe qualche lucido sprazzo, propizio a qualche cristiano ». Invece di « Antoninus... lacte christiano educatus » leggo con qualche codice: « quem et Antoninus optime noverat Christianis educatum ». Con che cade la strana congettura, raccolta anche dal Platnauer (pag. 154) che Severo abbia dato a Caracalla una nutrice cristiana. Il Platnauer del resto fa a proposito di questo capo di Tertulliano una serie di confusioni che aggrovigliano ancor più l'oscuro accenno dell'apologista. Questi, dal canto suo, mostra di aver identificato, già male a proposito, il grammatico Eutichio Procolo, di cui parlano Capitolino e Pollione, ponendolo vagamente in rapporto col regime delle strade, con il procuratore Evodo, di cui parla Dione Cassio (LXXVI, 3, 2) come implicato nel complotto ordito da Caracalla contro Plauziano. Il Platnauer rincara la dose delle confusioni, immaginando, niente meno, alla corte di Severo, i seguenti cristiani: la nutrice di Caracalla, Eutichio Procolo che avrebbe guarito l'imperatore « with holy oil », e poi il procuratore Evodo, da identificarsi con il Torpeion tutore di Caracalla, il quale ultimo nome sarebbe una storpiatura del greco τροφεύς di Dione. Ma il Platnauer non si accorge che, caso mai, nutrice, grammatico, medico, educatore, sono, nell'arringa di Tertulliano, una persona sola. Non è del resto questa la sola inesattezza che si riscontra nelle brevi pagine dedicate dal Platnauer alla politica religiosa di Severo. Vigellio Saturnino, ad esempio, è fatto da lui proconsole nel 198-200 e 201, restando ancora alla lista dei proconsoli stessa del Ceuleneer.

(1) V. G. La Piana, *The Roman Church at the End of the second Century*, in « The Harvard Theological Review », 1925, 3.

(2) *Dig.*, I, 12: « divus Severus rescripsit eos etiam, qui illicitum collegium coisse dicuntur, apud praefectum urbi accusandos ».

successo sostanziale della sua duplice campagna fosse dovuto in gran parte al collegamento spirituale delle comunità cristiane e dei gruppi giudaici della Siria con quelli della Mesopotamia (1). Sta di fatto che reduce dall'assedio di Hatra, per la seconda volta fallito, nell'ottobre del 200, l'imperatore credette opportuno compiere di persona una ricognizione delle condizioni interne della Palestina e della provincia a questa più intimamente collegata, l'Egitto. I ricordi di quel diversivo politico-militare son confusi ed oscuri (2). Ma un dato di fatto appare attestato in maniera solenne da Sparziano: fu in quella traversata che egli, nell'atto stesso di concedere a molte città quei diritti che dovevano assicurarne la fedeltà, proibì con duro rigore ogni proselitismo, così giudaico come cristiano (3). Se teniamo presenti alla mente le circostanze peculiarissime nelle quali Severo avrebbe emanato il suo editto, mirante ad arrestare una propaganda, particolarmente pericolosa nelle regioni confinanti dell'Impero, più aperte alle rischiose scorribande dei Parti indomabili; se

---

(1) Abgaro IX, re dell'Osroene, passava al Cristianesimo agli inizi del terzo secolo. V. A. v. Gutschmid, *Untersuchungen über die Geschichte des Königreichts Osroëne*, 1887, pag. 35 e seg. Quando nella primavera del 198, agli inizi della sua seconda campagna partica, Settimio toccò Edessa, Abgaro gli diede prova di sudditanza. In cambio l'imperatore riconobbe la sua autonomia e gli assegnò il titolo di re dei re, caro ai sovrani partici. Dal canto suo, Abgaro assunse il nome di Settimio e fece una visita a Roma (Dig., LXXIX, 16, 2). Ma la sua fedeltà doveva essere ben dubbia, se Caracalla, più tardi, lo fece imprigionare. In quanto alle chiese della Mesopotamia, meno di cinquant'anni più tardi Dionigi d'Alessandria le dice unite a tutte le altre (Eus., H. E., VII, 5).

(2) Fin dalla prima campagna in Oriente, Severo doveva aver incontrato fra gli ebrei un'opposizione, di cui Dione (LXXV, 2, 4) ricorda qualche sporadico episodio. Il reprimerla, non dovette essere compito agevole, se Orosio, raccogliendo da fonte probabilmente geronimiana, dice di Severo (VII, 17, 3): « Judaeos et Samaritanos rebellare conantes ferro coercuit ». Particolare l'eco del quale si era già fissato nel *Chronicon* eusebiano (alla data errata del 195): « bellum Judaicum et Samariticum » e di cui un ragguaglio grossolanamente errato compare in Sparziano (16, 7): « Cui (Caracallae) senatus Judaicum triumphum, idcirco quod et in Syria res bene gestae fuerant a Severo ». Se il Neumann fa troppo a fidanza con questo ragguaglio (« sie — vale a dire le *Unruhen* degli ebrei — gaben den Anlass zu einem jüdischen Triumphe, den der Senat im Jahre 198 dem älteren Sohne des Septiminus Severus zuerkannte », *op. cit.*, 156) il Platnauer non ha ragione di dire: « We may perhaps safely disregard it », anche se si riflette che Caracalla nel 198 aveva a pena dieci anni.

(3) « In itinere Palaestinis plurima jura fundavit. Judaeos fieri sub gravi poena vetuit. Idem etiam de christianis sanxit » (17, 1).

ricordiamo il carattere dello scrittore che ce ne tramanda il ricordo; non abbiamo bisogno di chiedere di più alla testimonianza di Sparziano, per valutare la grave novità che l'editto severiano rappresentava nella politica religiosa e le tragiche ripercussioni che essa dovette provocare nei territori più largamente guadagnati alla propaganda evangelica [1].

Gli scrittori ecclesiastici han pensato essi a conservarcene la memoria, tradendo, s'intende, un'amplificazione, che compensa ad usura lo scheletrico e vago laconismo di Sparziano [2]. Il turbamento delle comunità fu vivo e tumultuario. Qualcuno trasse dalla minacciosa crisi l'oroscopo che l'apparizione dell'anticristo fosse ormai imminente. « Così profondamente, — commenta Eusebio, ribelle ad ogni esaltazione escatologica, — la violenza della persecuzione contro di noi aveva sconvolto i cervelli di molti » [3].

Un africano sanzionava a questo modo pubblicamente come delitto la propaganda del messaggio di pace e di fratellanza che è nel Vangelo. Ma un altro africano, Tertulliano, aveva già solennemente guadagnato diritto di cittadinanza a tale propaganda nella tradizione della spiritualità mediterranea. E la parola del secondo doveva sopravvivere alla violenza del primo.

---

(1) Non abbiamo nè pur bisogno di accettare la distinzione proposta dal Neumann fra un editto emanato in Palestina agli inizi del 201 contro la pratica giudaica della circoncisione, e un secondo editto, emanato qualche mese più tardi in Egitto, contro il cristianesimo (*op. cit.*, pag. 156 e segg.).

(2) Eusebio (*H. E.*, VI, 1 e segg.), comincia il suo libro sesto consacrato alla glorificazione di Origene, evocando il διωγμόν severiano, che costò la vita a Leonida, il padre del grande διδάσκαλος alessandrino.

(3) *H. E.*, VI, 7. Sulle ripercussioni della persecuzione a Roma, nello spirito di Ippolito, e sull'attività di questi nel duro frangente, v. le acute pagine del Donini, *op. cit.*, pag. 102 e segg.

III

LA CONVERSIONE DI TERTULLIANO

Per una strana ed appariscente contraddizione del suo carattere e della sua anima Quinto Settimio Fiorenzo Tertulliano quanto è generoso di ragguagli, sia pure di scorcio, e di allusioni, sia pure sarcastiche, agli eventi e alle idee del suo tempo — egli, enciclopedia, teologia, sistema morale vivente —; quanto è ricco di apprezzamenti e di indicazioni sulla propria natura e sulle proprie aspirazioni; altrettanto è povero e discreto nel fornirci dati per la ricostruzione e l'inquadramento della sua esistenza. Quel che noi possiamo ricavare in proposito dalla sua vasta produzione è indiretto ed implicito: noi dobbiamo intuirlo e desumerlo, più che constatarlo (1).

Non più generosa di ragguagli sulla sua persona e la sua carriera è la più antica tradizione ecclesiastica. L'ambigua fine dello scrittore inquieto, versatile ed instancabile, passato, armi e bagagli, al profetismo montanista, ha fatto sì che quanto è stato imponente l'efficienza del suo pensiero sugli orientamenti successivi della teologia occidentale (2), altrettanto è stata guar-

---

(1) Osserva giustamente il Bard (II, 377), sebbene con una punta di parziale ottimismo, che per la biografia di Tertulliano i suoi scritti costituiscono una fonte « welche reichlich und spärlich zugleich fliesst. Die innere Entwicklung der gewaltigen Persönlichkeit liegt im grossen und ganzen klar zu Tage; der äussere Rahmen, die Tatsachen und die Daten umfassend, tritt sehr zurück und verliert sich in Dunkel ».

(2) A. Harnack l'ha definito il fondatore del cristianesimo occidentale e « der Vater der orthodoxen Trinitätslehre und Christologie », come colui il quale « auch noch als Schismatiker die Fundamente für die griechisch-römische Orthodoxie und für den abendländischen Katholizismus gelegt hat ». (Nei « Sitzungsberichte » della Accademia di Berlino del 1895, pag. 545).

dinga la letteratura ufficiale del mondo ecclesiastico nel ricordarne la memoria. Una vaga reminiscenza, caduta nel *De viris inlustribus* geronimiano [1], ci ha trasmesso il ricordo della calorosa devozione che Cipriano nutriva per il suo conterraneo e fratello di fede. Ma quando nel 392 Girolamo compilava il suo repertorio di cenni biografici era passato già sufficiente tempo perchè si potesse parlare di Tertulliano *sine ira et studio*, e se ne potesse tessere l'elogio senza incappare in una patente di eterodossia: Eusebio [2] e Lattanzio [3] l'avevano sobriamente fatto prima di lui: Vincenzo Lirinense [4] o farà, anche più ampiamente e sonoramente, quarant'anni più tardi.

Siamo dunque rimandati quasi esclusivamente, per una ricostruzione degli eventi attraverso cui è passata la puerizia e l'adolescenza dello scrittore, alle stesse sue opere. Ma la loro tradizione

---

(1) Occorre riportare la testimonianza, che costituisce la più ricca fonte biografica tertullianea, per intiero (*De viris*, 53): « Tertullianus presbyter... provinciae Africae, civitatis Carthaginiensis, patre centurione proconsulari. Hic acris et vehementis ingenii sub Severo principe et Antonino Caracalla maxime floruit, multaque scripsit volumina, quae quia nota sunt pluribus, praetermittimus. Vidi ego quendam Paulum Concordiae, quod oppidum Italiae est, senem, qui se beati Cypriani jam grandis aetatis notarium cum ipse admodum esset adolescens, Romae vidisse diceret, referreque sibi solitum numquam Cyprianum absque Tertulliani lectione unam diem praeteriisse, ac sibi crebro dicere: da magistrum, Tertullianum videlicet significans. Hic cum usque ad mediam aetatem presbyter Ecclesiae permansisset, invidia postea et contumeliis clericorum Romanae ecclesiae (Girolamo vede un po' le vicende di Tertulliano attraverso le proprie) ad Montani dogma delapsus, in multis libris Novae Prophetiae meminit, specialiter autem adversum Ecclesiam texuit volumina, de pudicitia, de persecutione, de jejuniis, de monogamia, de extasi libros sex et septimum quem adversus Apollonium composuit. Ferturque vixisse usque ad decrepitam aetatem et multa quae non extant opuscula condidisse ». Girolamo menziona altre volte Tertulliano. Nella lettera a Magno esalta la sua erudizione; in quella ad Eustochio segnala un suo scritto giovanile, *ad amicum philosophum*, che, nell'*adversus Jovinianum* (I, 13) battezza come un ghiribizzo letterario sui disagi della vita matrimoniale.

(2) *Hist. Eccl.*, II, 2, ταῦτα Τερτυλλιανός, τοὺς 'Ρωμαίων νόμους ἠκριβωκώς, ἀνὴρ τά τε ἄλλα ἔνδοξος καὶ τῶν μάλιστα ἐπὶ 'Ρώμης λαμπρῶν...

(3) Lattanzio, più misuratamente degli altri: « Septimius quoque Tertullianus fuit omni genere litterarum peritus: sed in eloquendo parum facilis... et multum obscurus fuit » *Inst. Div.*, V, 1.

(4) « Quid (Tertulliano) doctius? Quid in divinis atque humanis rebus exercitatius? Nempe omnem philosophiam et cunctas philosophorum sectas, auctores assertoresque sectarum, omnesque eorum disciplinas, omnem historiarum ac studiorum varietatem, mira quadam capacitate complexus est... Cuius quot paene verba, tot sententiae sunt, quot sensus, tot victoriae » *Comm.*, 24.

manoscritta non è andata nè pur essa esente dalle ripercussioni disgraziate della incerta fortuna del loro autore [1] e il nucleo di opere che essa ci presenta si presta con difficoltà ad una sicura distribuzione cronologica. I vecchi editori [2] come i critici moderni [3], fra i quali la personalità di Tertulliano grandeggia sempre più, han fatto del loro meglio per imporre ai trentuno scritti superstiti [4] dell'apologista e del polemista un ordine logico e una successione razionalmente collegata con le date e le esperienze salienti della sua vita. Ma noi riteniamo che a tali indagini abbia nuociuto generalmente una visione esterioristica e puramente materiale degli ipotetici rapporti fra la produzione tertullianea e i momenti centrali della carriera del suo autore (sacerdozio — passaggio al montanismo — rottura definitiva con

(1) A prescindere dall'Apologetico, la cui tradizione manoscritta sarà segnalata in particolare, dato il suo speciale interesse, i codici tertullianei si ripartiscono in due famiglie: la prima è costituita dai codici *Par.* 1622 (l'agobardino, per l'inscrizione che reca: « liber oblatus ad altare sci Stephani ex voto Agobardi epi »), il *Montipiessulanus* (H 54, dell'XI secolo), il *Seletstadiensis* (pure dell'XI secolo), quello di Troyes, del XII secolo, recentemente ritrovato dal Wilmart (*Un Ms. de Tertullien retrouvé* nei « Comptes-rendus de l'Ac. des Inscs » del 1920). La seconda comprende un copioso gruppo di manoscritti del secolo XV, ripartito fra le biblioteche di Firenze, di Vienna, di Leida. V. la *Praefatio* dell'Oehler, pagg. IV-XII.

(2) L'*editio princeps* è quella di Beato Renano, apparsa a Basilea nel 1521. Dava 22 scritti. Tra le copiose edizioni successive vanno segnalate quelle di Sigismondo Gesenius del 1550, quella di Giacomo Pamelius del 1579, quella del De la Barre del 1580, e quella di Nicola Rigaltius, di quattro anni dopo. I tre volumi di F. Oehler, *Tertulliani quae supersunt omnia* (Lipsiae, Weigel, 1853-1854) sono ancora i più sicuramente consultabili per il testo tertullianeo, (v. Migne, P. L., I e II), finchè tutti gli scritti del polemista ed apologista africano non siano riapparsi nel C S E L.

(3) Bibliografie complete in Bard II, 377-442. La migliore delle biografie è, a nostro avviso, ancora quella di E. Noeldechen, *Tertullian.* Gotha, Perthes, 1890. Fra i saggi più recenti, diligente — visibilmente tributaria del Noeldechen — la monografia di R. Roberts, *The Theology of Tertullian.* London, Sharp., 1925.

(4) Eccone l'enumerazione completa: de baptismo; adversus Judaeos; de spectaculis; de cultu feminarum; de oratione; de idololatria; ad martyres; ad nationes; apologeticum; de testimonio animae; de praescriptione haereticorum; adversus Hermogenem; de poenitentia; de patientia; ad uxorem; adversus Valentinianos; adversus Marcionem; de pallio; de anima; de corona militis; ad Scapulam; de fuga in persecutione; Scorpiace; de carne Christi; de resurrectione carnis; de virginibus velandis; adversus Praxean; de exhortatione castitatis: de monogamia; de jejunio; de pudicitia. Indicazioni di codici o riferimenti ecclesiastici rimandano ad altre opere non più conservate: un liber ad amicum philosophum; e poi: de censu animae, adversus Apelleiacos, de fato, de paradiso, de spe fidelium, de ecstasi.

la comunità ortodossa) e che convenga più tosto cercare di inserirsi nel più intimo della esperienza religiosa dello scrittore e di seguirne con vigile sagacia le fasi di sviluppo e il coerente concatenamento.

Nato a Cartagine da un centurione proconsolare, dal comandante cioè di uno di quei distaccamenti della terza legione che il legato della Numidia inviava al servizio del proconsole dell'Africa, Tertulliano conservò sempre qualcosa delle immagini e delle consuetudini fantastiche fra cui era cresciuta familiarmente la sua puerizia e la sua adolescenza, anche quando la professione cristiana gli fece apparire incompatibile con il Vangelo il mestiere delle armi [1]. Ricevette una educazione e una istruzione ricercatissima, di cui fan fede l'erudizione letteraria e la destrezza dialettica disseminate nei suoi scritti: sempre, naturalmente, di ispirazione pagana [2]. Il mondo fastoso e rumoroso del circo e

---

(1) Ad martyres, 3: « Vocati sumus ad militiam Dei vivi jam tunc, cum in sacramenti verba respondimus. Nemo miles ad bellum cum deliciis venit; nec de cubiculo ad aciem procedit, sed de papilionibus expeditis et substrictis, ubi omnis duritia et imbonitas et insuavitas constitit ». De spectaculis, 24: « Nemo in castra hostium transit, nisi proiectis armis suis, nisi destitutis signis et sacramentis principis sui, nisi pactus simul perire ». Scorpiace, 4: « Huic sacramento militans ad hostibus provocor, par sum illis si manus dedero; hoc defendendo depugno in acie, vulneror, concidor, occidor. Quis hunc militi suo exitum voluit, nisi qui tali eum sacramento consignavit? ». Se accettiamo la lezione del codice fuldense all'Apologetico, 9, potremo pensare che la notizia di Girolamo sulla paternità di Tertulliano ha lì o la sua fonte o la sua conferma: « infantes penes Africam Saturno immolabantur palam usque ad proconsulatum Tiberii, qui ipsos sacerdotes in eisdem arboribus templi sui obumbratricibus scelerum votivis crucibus vivos exposuit, teste militia *patris nostri*, quae id ipsum munus illi proconsuli functa est ». Gli altri codici leggono invece, probabilmente meglio, *patriae nostrae*.

(2) Esprime evidentemente reminiscenze infantili quando, polemizzando contro gli gnostici valentiniani, paragona le loro genealogie pleromatiche alle favole delle nutrici, sulle « lamiae turres » e sui « pectines solis » (adv. Val. 3), sulle mele del mare o sui pesci degli alberi (*ib.*, 20). Quando, per irridere al paganesimo, Tertulliano enumera le espressioni della sua pluriforme mitologia, mostra di conoscere molto bene tutta la corona delle divinità tutelari della gestazione, della nascita e dell'infanzia: « Nec estis contenti eos deos asseverare qui visi retro, auditi contrectatique sunt, quorum effigies descriptae, negotia digesta, memoria propagata, umbras nescio quas incorporales, inanimales, et nomina de rebus efflagitant caelo et sanciunt, dividentes omnem statum hominis singulis potestatibus ab ipso quidem uteri conceptu, ut sit deus Consevius quidam, qui consationibus concubitalibus praesit, et Fluviona, quae infantem in utero retineat, hinc Vitumnus et Sentinus, per quem viviscat infans et sentiat primum, dehinc Diespiter, qui puerum perdu-

del teatro, del foro e delle pubbliche scuole ebbe in Tertulliano giovane, un frequentatore appassionato. Più tardi, dopo la conversione e nel corso della sua carriera di apologista e di polemista, egli avrà agio di spiegare la competenza derivatagli dalle sue esperienze, con la parola amara del suo rammarico e della sua consapevole condanna [1]. La sua padronanza della cultura ufficiale vi divenne consumata. Sebbene la capacità artistica fosse straordinariamente decaduta e impoverita ai suoi tempi [2], pur la conoscenza dei classici era avidamente ricercata. Omero e Menandro, Catone ed Ennio, Virgilio e Lucrezio gli appaiono familiari. La scuola di retorica aveva lasciato nella sua memoria tracce tipiche, che offrirono poi al momento opportuno spunti ironici pieni di fresca e incisiva vivezza [3]. Poi si era dato allo studio della medicina e della filosofia [4]. Ma è nella legge in-

---

cat ad partum. Cum primum pariebant, et Candelifera, quoniam ab candelae lumina pariebant, et quae aliae deae sunt ab officiis partus dictae. Perverse natos adiuvandi Postvertae, recte natos Prosae Carmentis esse provinciam voluerunt. Deus est dictus et ab effatu Fateinus et aliis a loquendo Locutius. Adest oculum gravem ad cavendum sumministratque quietem Cunina. Est educatrix et Levana et una Rumina. Mirum infantum sordibus eluendis deos non esse provisos. Exinde et primi cibi sumendi potionisque capiendae Potina et Edula, et statuendi infantis Statina: adeundi, Adeona, ab abeundo Abeona est » *Ad. nat.*, II, 11.

(1) « Vidimus aliquando castratum Attin illum deum vestrum ex Pessinunte, et qui vivus ardebat. Herculem induerat. Risimus et inter lubricas meridianorum crudelitates Mercurium mortuum cauterio examinantem; vidimus et Jovis fratrem gladiatorum cadavera cum malleo deducentem » (Apol. 15). « Ego me scio neque alia carne adulteria commisisse, neque nunc alia carne ad continentiam eniti » (De resurrectione carnis, 59). « Malo non implere, quam meminisse » (De spectaculis, 19).

(2) « Vides hodie ex Virgilio fabulam in totum aliam componi, materia secundum versus, versibus secundum materiam concinnatis. Denique Hosidius Geta Medeam tragoediam ex Virgilio plenissime exsuxit. Meus quidam propinquus ex eodem poëta inter coetera styli sui otia Pinacem Cebetis explicuit. Homerocentones etiam vocari solent, qui de carminibus Homeri propria opera more centonario ex multis hinc inde compositis in unum sarciunt corpus » (De praescriptione haereticorum, 39).

(3) « In scholis carthaginensibus fuit quidam frigidissimus rhetor latinus, Phosphorus nomine. Cum virum fortem peroraret: — Venio, inquit, ad vos, optimi cives, de proelio, cum victoria mea, cum felicitate vestra, ampliatus, gloriosus, fortunatus, maximus, triumphalis. — Et scholastici statim familiae Phosphori: φεῦ! (Adv. Val. 8).

(4) « Nec ignoro quanta sit sylva materiae istius apud philosophos pro numero etiam ipsorum commentatorum, quot varietates sententiarum, quot palaestrae opinionum, quot propagines quaestionum, quot implicationes expeditionum. Sed et medicinam inspexi, sororem, ut aiunt, philosophiae » (De anima, 2).

dubbiamente che, come tutti i meglio dotati e i più ambiziosi dei suoi coetanei, Tertulliano esercitò con maggiore assiduità e con maggior profitto le qualità insigni del suo intelletto sottile e della sua dialettica stringente. Metafore legali infiorano continuamente il suo dire: il suo lessico ha un sapore riconoscibilmente giuridico: tutta la sua conformazione mentale, quale egli la verrà applicando alla difesa politica del cristianesimo e alla traduzione concettuale-dogmatica del suo contenuto, tradisce il diuturno addestramento alla conoscenza e alla interpretazione delle leggi e delle nozioni che esse implicano (1). Questo studio della legge condusse il giovane Tertulliano a Roma, come il suo coetaneo Settimio Severo? E se sì, quali furono le impressioni che la Roma di Marco Aurelio e di Settimio Severo destò nel giovane africano?

È il problema più stimolante, ma anche il più oscuro della biografia tertullianea. Una diretta e più tosto vasta e minuta conoscenza della metropoli, dei suoi monumenti e dei suoi avvenimenti possiamo arguirla da molteplici dati della produzione polemica dello scrittore africano. Quando ad esempio Tertulliano accenna, con malizioso compiacimento, alla disavventura dell'arcigallo, che invoca e fa invocare dalla Magna Mater l'assistenza per l'imperatore, morto invece una settimana prima sulla frontiera pannonica, si direbbe che egli si sia trovato a Roma e abbia conosciuto da presso il rito dell'oscuro tempio, giacente

(1) P. Vitton ha compiuto un'analisi minuta e ha redatto una segnalazione esauriente de *I concetti giuridici nelle opere di Tertulliano* (Roma, 1925). Ci sembra che gli argomenti da lui addotti per negare che il Tertulliano apologista sia una persona sola col Tertulliano giurista, delle cui opere (*de castrensi peculio liber singularis; quaestionum libri octo*) son conservati frammenti ed è fatta menzione nel Digesto (l. 4 Dig. de castr. peculio XLIX, 17; l. 23 Dig. de testam. milit. XXIX, 1; l. 27 Dig. de legib. I, 3; l. 28 Dig. de acq. vel amitt. poss. XII, 2) posseggano un certo valore. Il Tertulliano giurista cioè sembrerebbe conoscere (l. 2 § 44 Dig. ad senat. Tertull. XXXVIII, 17) il rescritto di Severo a Cuspio Rufino, riprodotto da Modestino (l. 2 § 2 Dig. XXVI, 6) il cui scopo è quello di proteggere i minori, obbligando la madre a fare l'istanza per la nomina del tutore, e che appare vada abbinato all'*oratio* del 195 che interdice ai tutori l'alienazione degli immobili rustici o suburbani, subordinandola all'autorizzazione del magistrato. L'attività scientifica del giureconsulto si sarebbe dunque protratta al di là del 195, nel quale anno già il Tertulliano apologista aveva dato inizio ād una attività confessionale, nettamente incompatibile con l'altra.

sulle pendici sud-orientali del Palatino [1]. Un brutto fatto di cronaca, che Tertulliano narra, con grande lusso di particolari ai suoi lettori cartaginesi che sembrano ignorarlo, farebbe supporre che egli si trovasse a Roma all'epoca della prefettura di Fusciano [2]. Additando nell'epilogo del suo *De spectaculis* ai cristiani qual'è la vera e maggiore coreografia che i fedeli debbano ripromettersi e vagheggiare, lo spiegamento cioè del giudizio finale del Signore, Tertulliano pregusta la gioia nello « spectare tot ac tantos reges, qui in caelum recepti nuntiabantur, cum ipso Jove et ipsis suis testibus in imis tenebris congemiscentes! ». Verrebbe fatto di pensare che lo scrittore abbia assistito all'apoteosi di Pertinace, decretata da Settimio Severo nel giugno del 193 [3]. Irridendo, con incisi efficacissimi all'uso femminile dei monili e delle gemme, Tertulliano osserva che il valore di queste è qualità molto relativa, dipendendo unicamente dalla rarità loro, sì come mostra il fatto che le popolazioni presso cui sono abbondanti, le dedicano ad usi spregevoli. Egli ricorda di averle vedute, in un corteggio di Parti, a Roma, incastonate alle loro cinture, alle fodere delle loro spade, ai loro calzari [4]. L'atmosfera del circo, il nervosismo degli spet-

---

(1) « Maiestatis suae in urbem conlatae grande documentum nostra etiam aetate proposuit (Cibele), cum Marco Aurelio apud Sirmium reipublicae exempto die sexto decimo Kalendarum Aprilium archigallus sanctissimus die nono Kalendarum earumdem, quo sanguinem impurum lacertos quoque castrando libabat, pro salute imperatoris Marci jam intercepti solita aeque imperia mandavit. O nuntios tardos, o somniculosa diplomata, quorum vitio excessum imperatoris non ante Cybele cognovit, ne deam talem riderent Christiani! » (Apol. 25).

(2) « Vale a dire fra il 186 e il 189, secondo i calcoli fondati del De Rossi (« Bullettino di archeologia cristiana » 4, 1886, pag. 4 e segg.) che il Neumann (*Der römische* ecc., pag. 88, n. 2) accetta. Il fatto è narrato nell'*Ad nationes*, I, 16, a comprovare l'immoralità pubblica e privata del paganesimo: « quotcumque adulteria, quotcumque stupra, quotcumque publicatae libidinis errores, sive stativo vel ambulatorio titulo, tot sanguinis mixtiones, tot compagines generis, tot inde traduces ad incestum; unde adeo mimis et comoedis argumentorum venae fluunt, unde ecc. ». Non va dimenticata la coincidenza che, su testimonianza dei *Philosophumena*, Fusciano è il prefetto che fa fustigare Callisto, per il subbuglio provocato in un sabato alla sinagoga.

(3) Dione Cassio la descrive da testimone oculare, che ha assistito πενθικῶς alla cerimonia.

(4) « Aiunt et de frontibus draconum gemmas erui, sicut et in piscium cerebris lapidositas quaedam est. Hoc quoque deerat christianae, ut de serpente cul

tatori, i facili tumulti dei partitanti, hanno in Tertulliano un registratore incisivo. Non si direbbe a volte che egli sia stato fra gli spettatori del *circus maximus*? (1) Infine un particolare preciso del *de spectaculis* (2) lascia arguire con alta verosimiglianza che Tertulliano abbia conosciuto molto bene la configurazione architettonica di quel teatro di Pompeo, il più vasto della Roma imperiale, situato nel Campo di Marte, fra i giardini di Agrippa e il Teatro di Balbo, fra le moderne vie dei Giubbonari e dei Chiavari, sul sommo della cui cavea Pompeo stesso aveva fatto costruire un tempio a Venere Vittoriosa.

Ma quando Tertulliano è venuto a Roma; in quale rapporto sia tale venuta con la sua conversione (3); se egli abbia ripetute volte traghettato il mare o abbia fatto una permanenza prolungata nella metropoli; sono altrettanti punti oscuri che ci è vietato di illuminare a sufficienza. Rimane ad ogni modo assodata la familiarità sua con la capitale, che l'africano Settimio Severo doveva così fastosamente portare a rifioritura.

Non possiamo nè pure assegnare con sicurezza l'anno della sua conversione. Potrebbe piacere invero far coincidere il transito al Vangelo di questo insigne esaltatore del martirio religioso, del suo valore e della sua efficacia, con la testimonianza dei confessori di Scilli. Ma si tratterebbe di una semplice ipo-

---

tior fiat. Sic calcabit diaboli caput, dum de capite eius cervicibus suis aut ipsi capiti ornamenta struit?... Gemmarum quoque nobilitatem vidimus Romae de fastidio Parthorum et Medorum ceterorumque gentilium suorum coram matronis erubescentem, nisi quod nec ad ostentantionem fere habentur. Latent in cingulis smaragdi, et cylindros vaginae suae solus gladius sub sinu novit, et in peronibus uniones emergere de luto cupiunt » (*De cultu feminarum*, I, 7).

(1) V. specialmente *de spectaculis*, 10.

(2) « Itaque Pompeius Magnus, solo theatro suo minor, cum illam arcem omnium turpitudinum extruxisset, veritus quandoque memoriae suae censoriam animadversionem, Veneris aedem superposuit, et ad dedicationem edicto populum vocans, non theatrum, sed Veneris templum nuncupavit. Cui subiecimus, inquit, gradus spectaculorum. Ita damnatum et damnandum opus templi titulo praetexit et disciplinam superstitione delusit. Sed Veneri et Libero convenit. Duo ista daemonia conspirata et coniurata inter se sunt ebrietatis et libidinis. Itaque theatrum Veneris Liberi quoque domus est » (*ibid.*).

(3) Duecento anni più tardi un altro africano avrebbe anch'egli detto, ricordando la sua andata a Roma: « alii ivimus, alii redivimus » (Agostino, *En. in Ps.* 31, III, 19). Ma il suo rivolgimento spirituale, avvicinando la Roma cristiana, sarebbe stato antitetico a quello di Tertulliano.

tesi. Noi cogliamo attraverso le prime manifestazioni edificative e polemiche dello scrittore africano una esperienza religiosa già matura, una conoscenza biblico-ecclesiastica consumata. Ma non possiamo calcolare il lasso di tempo trascorso dal dì del battesimo all'epoca della loro prima compilazione.

Si potrebbe pensare *a priori* che uno spirito pronto alle forti impressioni e incline nel medesimo tempo a tradurle nella elaborazione di una esegesi ardente e colorita, come quello di Tertulliano, una volta passato al cristianesimo doveva, prima che ad ogni altro argomento, rivolgere la sua considerazione e la sua apologia al rito della iniziazione (1). Il *de baptismo* tertullianeo tradisce di fatto, nel suo tono dimesso, nella sua docile deferenza alla autorità ecclesiastica, in una certa didascalica semplicità di esposizione, che contrasta nettamente col vigore della più tarda ed evoluta produzione, il periodo delle prime esperienze ecclesiastiche del convertito. Egli vi comincia con l'esaltare, contro una presuntuosa tendenza ereticale a caratteri gnosticizzanti, la quale reputava superfluo il segno sensibile all'intima palingenesi dell'illuminazione cristiana (2), la nascita nuova dei cristiani, « pisciculi secundum ἰχθύν nostrum J. Christum ». Poi, con visibile cura della coerenza logica della esposizione, parte da una segnalazione delle qualità che designavano l'acqua ad essere veicolo di Dio (3), per procedere ad una analisi delle proprietà che rendono salutarmente efficace il lavacro della rigenerazione cristiana, in confronto con le abluzioni profane del paganesimo e con quelle parodistiche delle misteriosofie (4), per concludere ad un raffronto del battesimo giovanneo con quello evangelico. Da buon catechista, preoccupato di dare istruzioni esaurienti e

(1) Per la cronologia degli scritti tertullianei non ci atteniamo nè al Harn. 295 e seg., nè al Monc I, 208 e seg. Preferiamo più tosto quella pazientemente ricostruita da E. Noeldechen, *Die Abfassungszeit der Schriften Tertullians*, Leipzig, 1889 [Texte und Unt. V].

(2) La battezza, vagamente, col nome di *gaiana*. La designazione è ripetuta da Girolamo, nella *Ep. ad Oceanum*: « et consurgit mihi caiana haeresis, atque olim emortua vipera contritum caput levat ».

(3) « Solus liquor, semper materia perfecta, laeta, simplex, de suo pura, dignum vectaculum Deo subiiciebat » 3.

(4) « Sed viduis aquis (nationes) sibi mentiuntur » 5.

concrete, Tertulliano si indugia a dissertare sulla materia e sul ministro del sacramento. E chiudendo l'istruzione con unzione parenetica, inculca le disposizioni di spirito necessarie alla iniziazione. Ma già in questo primo saggio del maestro cristiano, che ha assunto automaticamente e sollecitamente nella comunità la posizione dell'omileta e del teorizzatore, si scopre l'orma del suo acume paradossale e della sua fantasia iridescente. A proposito della sproporzione intercedente fra i mezzi banali della iniziazione battesimale e il loro effetto spirituale, lo scrittore fa presentire, con il suo assioma perentorio « eo magis credendum, si, quia mirandum est, idcirco non creditur » l'aforisma sconcertante del *de carne Christi*: « crucifixus est Dei filius: non pudet, quia pudendum; et mortuus est Dei filius, prorsus credibile est, quia ineptum; et sepultus resurrexit, certum est, quia impossibile ». Pur nella sua posizione rigidamente ortodossa e disciplinata (1), il futuro fustigatore degli « psichici » mostra assidue preoccupazioni per il conseguimento e il possesso dello spirito nella vita cristiana (2).

La celebrazione del battesimo aveva indotto Tertulliano a segnare con precisione la linea di demarcazione fra la religiosità del Vecchio e del Nuovo Testamento (3). Una spontanea maturazione intellettuale ed esigenze tattiche di propaganda dovevano spingerlo ad approfondire il problema dei loro vicende-

(1) « Dandi quidem (baptismum) habet ius summus sacerdos, qui est episcopus; dehinc presbyteri et diaconi, non tamen sine episcopi auctoritate, propter ecclesiae honorem, quo salvo, salva pax est » 17.

(2) « Non quasi in aquis spiritum consequamur, sed in aqua emendati, sub angelo, spiritui sancto praeparamur » 6. E al c. 10, parlando del battesimo di Giovanni e rilevando, sulla scorta degli Atti, la sua incapacità di conferire lo spirito, segna nettamente il transito dall'una all'altra economia religiosa: « ergo non erat caeleste, quod caelestia non exhibebat, cum ipsum, quod caeleste in Ioanne fuerat, spiritus prophetiae, post totius spiritus in dominum translationem usque adeo defecerit, ut quem praedicaverat, quem advenientem designaverat, postmodum an ipse esset miserit sciscitatum ».

(3) « Numquam sine aqua Christus: siquidem et ipse aqua tinguitur, prima rudimenta potestatis suae vocatus ad nuptias aqua auspicatur, cum sermonem facit, sitientes ad aquam suam invitat sempiternam, cum de agape docet, aquae calicem pauperi oblatum inter opera dilectionis probat, apud puteum vires resumit, supra aquam incedit, libenter transfretat, aquam discentibus ministrat. Perseverat testimonium baptismi usque ad passionem; cum deditur in crucem, aqua intervenit: sciunt Pilati manus; cum vulneratur, aqua de latere prorumpit: scit lancea militis » 8.

voli rapporti. Le due professioni religiose avevano comuni presupposti e analoghe finalità. Levavano concordamente la loro fede monoteistica di contro il politeismo e figgevano parimenti lo sguardo su un regno messianico, di giustizia e di pace, che avrebbe offerto il guiderdone alle angosciate aspettative dei «Santi» e avrebbe vendicato le iniquità di tutti i poteri terreni. Ma la figura del Figlio dell'Uomo, che era anche Figlio di Dio, si interponeva fra loro. E ne risultava che i due partiti, tanto più litigiosi quanto più propinqui, erano continuamente a bisticciarsi fra loro, pretendendo ciascuno il monopolio di quella speranza messianica, che era veramente la molla animatrice del rispettivo proselitismo: gli ebrei, catastrofici nella loro aspettativa del Regno, subitaneo colpo di onnipotenza divina, privo di ogni preparazione, che non fosse la fede cieca e presuntuosa; i cristiani, invece credenti nella virtù insieme preparatrice e presaga di Gesù, destinato ad una duplice «parusia», l'una, umile, nella carne, l'altra, trionfale, nella gloria: e intenti, mercè la predicazione universalistica, ad un'opera di conquista riformistica. Già nel 140 Aristone di Pella, con la sua ἀντιλογία di Giasone e di Papisco a proposito del Cristo, aveva cercato di mostrare, contro gli ebrei, che le profezie messianiche si erano letteralmente attuate in Gesù. Milziade, anche lui, li aveva presi a partito. Apollinare di Gerapoli aveva argutamente polemizzato con loro. Giustino, il maestro della letteratura apologetica greca, aveva impiantato nel Dialogo con Trifone una discussione minuta, fin prolissa, sui rapporti fra cristianesimo e rivelazione biblica. La prima opera polemica di Tertulliano doveva logicamente muoversi sul medesimo solco. Il suo *adversus Judaeos*, provocato da una disputa fra un proselita del giudaismo (un gentile dunque guadagnato all'escatologia giudaica) e un cristiano, tradisce la sua prossimità e il suo collegamento col *de baptismo*. Il battesimo del Cristo è stato nella storia della spiritualità religiosa quel che il battesimo cristiano è nella vita spirituale del credente: il trapasso dalle penombre della preparazione alla piena luce della verità [1].

---

(1) «Baptizato enim Christo, id est sanctificante aquas in suo baptismate, omnis plenitudo spiritalium retro charismatum in Christo cesserunt, signante visionem et prophetias omnes, quas adventu suo adimplevit» 8.

Onde con Giovanni si chiuse il ciclo dei carismi antichi e la virtù risanatrice del giudaismo [1]. Ma, a differenza dal *de baptismo*, che solo attraverso indicazioni interne e generiche ci suggerisce una data di composizione coincidente con gli inizi dell'attività letteraria di Tertulliano, l'*adversus Judaeos* ha incisi e argomentazioni che racchiudono veri riferimenti storici, preziosi per la sicura datazione dell'opera. Così passando in rassegna i più memorandi dominatori di popoli che la storia ricordasse ai suoi tempi e contrapponendo la limitatezza del loro impero nello spazio e nel tempo alla vastità del prestigio di Cristo, Tertulliano ha occasione di lasciare andare ragguagli politici di cui non è impossibile individuare la verosimile collocazione cronologica. Egli accenna infatti, fra le altre, alle genti partiche, a quelle dei Mauri e dei Getuli, come i limiti etnici oltre i quali la potenza di Roma non si è potuta sospingere e che Cristo invece ha vittoriosamente guadagnato e oltrepassato [2]. Ora simili allusioni politiche di Tertulliano non possono essere state gettate là in un'ora nella quale Roma corresse qualche rischio in campagne militari contro l'uno o l'altro dei popoli menzionati. Il ricordo dei Parti deve essere posteriore alla prima spedizione di Severo fra la fine del 194 e gli inizi del 195. Come l'accenno ai Getuli deve essere di poco lontano dalla costituzione della Numidia in

---

(1) « Et ita subtractis charismatis prioribus lex et prophetae usque ad Ioannem fuerunt; et piscina Bettyaida usque ad adventum Christi. Valetudines ab Israele curare desiit deinde » 13.

(2) « Nam si Salomon regnavit, sed in finibus Iudae tantum: a Bersabeae usque Dan termini eius regni signantur. Si vero Babyloniis et Parthis regnavit Darius, non habuit in omnibus gentibus potestatem; si Aegyptiis Pharao, vel quisquis ei in haereditario regno successit, illic tantum potitus est regni sui dominium; si Nabuchodonosor cum suis regulis, ab India usque Aethiopiam habuit regni sui terminos; si Alexander Macedo, non amplius quam Asiam universam et ceteras regiones, posteaquam devicerat, tenuit; si Germani, adhuc usque limites suos trangredi non sinuntur; Britanni intra oceani sui ambitum clausi sunt, Maurorum gentes et Getulorum barbaries a Romanis obsidentur, ne regionum suarum fines excedant. Quid de ipsis Romanis dicam, qui de legionum suarum praesidiis imperium suum muniunt, nec trans istas gentes porrigere vires regni sui possunt? Christi autem nomen ubique porrigitur, ubique creditur, ab omnibus gentibus supra enumeratis colitur, ubique regnat, ubique adoratus, ubique tribuitur aequaliter; non regis apud illum major gratia, non barbari alicuius inferior laetitia, non dignitatum aut natalium cuiusquam discreta merita » 7.

provincia, con il conseguente rafforzamento militare dei confini, nel 194 [1]. Ma c'è di più. Il polemista ha occasione di accennare alla divisione recente della Siria in due provincie [2]. Il provvedimento era stato adottato da Severo dopo la campagna contro Pescennio Nigro del 194 [3]. Infine noi non possiamo sottrarci, nel collocare l'*adversus Judaeos* nel piano di sviluppo della più antica produzione tertullianea, ad una constatazione piena di significato e ricca di conseguenze: la polemica vi è condotta con singolare tranquillità e con oggettiva bonomia: una tranquillità e una bonomia che contrastano in maniera sì stridente con la impetuosità abituale dello scrittore, da aver fatto pensare a qualche critico frettoloso ad una parziale adulterazione dello scritto [4]. La verità è che Tertulliano vi si trova a combattere posizioni religiose che il cristianesimo non proclama inani e spregevoli, riconosce più tosto per intrinsecamente buone, per quanto transitorie e superabili. Gli israeliti sono ancora dei compagni parziali, che si sono arrestati a mezza strada nel cammino verso la verità e la giustizia. Nel 197, dettando il suo Apologetico, Tertulliano userà un tono più aspro e ben più irritato. La letteratura antisemitica registra poche pagine altrettanto amare e squallide, come quel suo capitolo 21, le cui parole introduttive, di solito interpretate come una *captatio benevolentiae* di fronte al giudaismo, sono, al contrario, un risoluto sforzo per sottrarsi ad

(1) Veramente la data non è molto sicura. Anche il Platnauer (pag. 192) la sposta più tardi. Ma ancora ci sembra che l'argomentazione del Mommsen (v. Marquardt, *Römische Stadtsverw*, I, 309) abbia il suo peso. Si può ad ogni modo chiamare a conferma di una attività debellatrice di Severo in Africa l'inciso di Sparziano (17): « Tripolim, unde oriundus erat, contunsis bellicosissimis gentibus, securissimam reddidit ».

(2) « Damascus Arabiae retro deputabatur, antequam transcripta esset in Syrophoenicem ex distinctione Syriarum » 9.

(3) È la data accettata dal Marquardt (*Op. cit.*, I, 424) e ribadita dal Brünnow *Provinz Arabia*, III, 351), che l'Hasebroek anche fa propria, (pag. 70 « Das wird ungefähr richtig sein, denn schon zur Zeit des ersten Aufenthalts im Orient wird der Kaiser die Neuordnung vorgenommen haben, da diese als Folge der Erhebung des Statthalters der nugeteilten Provinz erscheint »). Per spostarla di un triennio, il Platnauer (pag. 191, n. 2) deve, a prezzo anche di una latente contraddizione con que che dice altrove (pag. 92), isolare artificiosamente un accenno epigrafico, dall'insieme delle testimonianze storiche.

(4) V. specialmente i cc. 4 e 14.

ogni sua ormai indebita tutela: « Avendo riconosciuto che la nostra setta è basata sui documenti antichissimi dei Giudei, pur essendo notorio ed ammesso da noi che essa è molto recente, non risalendo al di là del tempo di Tiberio, sarà bene, a questo titolo, discutere della sua reale natura, perchè non si sospetti che sotto l'etichetta di una religione illustre e patentemente autorizzata [1], non nasconda invece qualcosa di pericolosamente proprio..... Il pubblico conosce ormai benissimo il Cristo come un uomo normale, che i giudei hanno condannato: onde ne è risultato un luogo comune che ci si giudichi come adoratori di un uomo. Veramente non ci vergogniamo affatto del Cristo, e non ci dispiace affatto di essere annoverati e condannati sotto la sua insegna, e non nutriamo, di Dio, una concezione diversa. Ma bisogna pur dire qualcosa di Cristo come Dio. I giudei possedevano al cospetto di Dio un privilegio impareggiabile, per merito della insigne giustizia e della fede dei primi lor padri. Per cui ne era derivata loro grandezza etnica, floridezza politica, la felicità scaturiente dai messaggi di Dio, sul modo di procacciarsene il favore e di non offenderlo. Ma quanto gravemente abbiano peccato, enfiati dalla bontà dei loro titoli etnici, prevaricando profanamente dalla disciplina del bene, lo dimostrerebbe a chiare note, qualora pur non lo confessassero, la miseria odierna del loro destino. Dispersi, erranti, esuli dalla terra patria e dal loro cielo, vanno peregrinando per il mondo, senza un loro re, nè Dio nè uomo, inabilitati a cercare, sia pure come stranieri, la terra dei loro padri ».

Che cosa era accaduto perchè Tertulliano cambiasse così decisamente il suo atteggiamento di fronte all'ebraismo? Egli stesso ce lo racconta. Poco prima, a Cartagine, un bestiario, di razza ebraica, ma transfuga della sua propria religione, aveva divulgato per le vie una caricatura, con una figura dalla testa asinina, un piede con zoccolo, un volume in mano, con la toga, con la leggenda: *Deus christianorum onocoëtes*, il Dio dei cristiani,

---

(1) Nella *Scorpiace* Tertulliano chiamerà duramente le sinagoghe, « fontes persecutionum » 10.

sacerdote asinario [1]. L'insolente parodia aveva destato sensazione fra i pagani, sdegno fra i cristiani. Tertulliano non avrebbe più potuto usare verso la confessione rivale quella mitezza che aveva spiegato nell'*Adversus Judaeos*.

Ad ogni modo quella prima polemica con i vicini, con i quali era di prammatica incrociare le armi della discussione, gli aveva offerto il destro di prendere alcune posizioni, che avrebbero ancor più tardi esercitato la loro azione sugli atteggiamenti dell'apologeta in controversie apparentemente disparate. Ad un decennio di distanza Tertulliano si troverà nuovamente nella necessità di discutere di legge giudaica e di messianismo. Non più però per dimostrarne la caducità o la incompiutezza a chi si era cristallizzato in una loro esegesi letterale e paralizzante: bensì per rivendicarne il valore di propedeutica coerente e logica alla predicazione evangelica, contro chi del cristianesimo voleva fare un messaggio di un Dio ignorato di bontà e di perdono, completamente difforme dal Dio giusto della legge e del merito: Marcione. Il polemista si ricordò allora di quel che aveva scritto nell'*Adversus Judaeos*. Per quanto l'abbinamento dovesse apparire eccentrico, a dirittura anzi paradossale, Tertulliano colse quel che poteva idealmente collegare le due interpretazioni estreme della salvezza e della beatitudine religiosa. Se i giudei negavano al Cristo ogni proprietà messianica e continuavano ad aspettare un Regno di fastosa e trionfale grandezza, Marcione faceva della speranza cristiana una purissima capacità di guadagnare, nello spirito della bontà, l'affrancamento da tutti gli inquinamenti della materia. Anche per lui il Figlio dell'Uomo nulla aveva di comune col Messia del giudaismo. Tertulliano trovò accorgimento finissimo di polemica accodare il rinnegatore dell'ebraismo alle argomentazioni anticristiane dei Giudei [2]. E nel libro terzo del suo *Adversus Marcionem* riprodusse i capitoli finali dell'*Adversus*

---

(1) Il fatto è narrato nell'Ap. 16 e nel primo libro *ad nationes*, 14. Che il bestiario fosse ebreo è detto qui, taciuto là. La lezione *onocoëtes* è accettata dal Reiffeirscheid, come derivante da un κοιᾶται, lo stesso che ἱερᾶται.

(2) Egli stesso si compiace di confessare l'accoppiamento da lui operato: « Discat nunc haereticus ex abundanti cum ipso licebit Judaeo rationem quoque errorum eius, a quo ducatum mutuatus in hac argumentatione caecus a caeco in

Judaeos [1], dando ad essi la forma sciolta e tagliente che lo spirito polemico suo, ormai così raffinatamente addestrato, era in grado di foggiare. Naturalmente le nuove preoccupazioni polemiche, non più rivolte contro chi, negando il carattere messianico della prima venuta del Cristo, nutriva sempre però la fede nella finale palingenesi messianica, rivolta bensì contro chi, dando alla messianità di Gesù una interpretazione rigidamente spirituale, rinunciava ad ogni escatologia eudemonistica, dovevano portare automaticamente Tertulliano a trattare con maggiori riguardi il giudaismo e le sue pratiche. Se nel 195 egli, ad esempio, rinnegava completamente le pratiche rituali ebraiche, come il sabato, nell'*Adversus Marcionem* concedeva che il Cristo non ne avesse radicalmente abolito e malmenato il significato e il valore [2]. Lo spiritualismo esagerato di Marcione, colpendo uno dei fondamenti più saldi dell'esperienza cristiana di Tertulliano, la sua speranza millenaristica, lo rigettava logicamente verso un riconoscimento più benevolo delle credenze giudaiche [3].

Nel 195 Tertulliano aveva ancora l'anima tutta presa dall'ideale della perfezione della vita esteriore che i cristiani dovevano menare, al cospetto delle turpitudini e delle vanità del paganesimo. Tutta una serie di scritti, che va collocata in questo torno di tempo, mira a distogliere i fedeli e le fedeli della comunità da ogni acquiescenza e da ogni partecipazione al fasto vistoso della società circostante. Nel *de spectaculis* egli ammonisce, con logica stringente e calore appassionato, che i cristiani non possono assistere agli spettacoli pubblici — quegli spettacoli

---

eandem decidit foveam ». *Adv. Marc.* III. 7; e al cap. seguente: « Desinat nunc haereticus a Judaeo, aspis, quod aiunt, a vipera mutuari venenum, evomat iam hinc proprii ingenii virus, phantasma vindicans Christum ».

(1) Come si vede noi crediamo, contro il Bard, con il Noeldechen (*Tertullians Gegen die Juden*, auf Einheit, Echtheit, Entstehung geprüft. Leipzig, 1894, « Texte und Unt. » XII), all'autenticità dei cc. 9-14 dell'*Adversus Judaeos*.

(2) « Unde dinoscimus sabbatum temporale esse humanum et sabbatum aeternum censeri divinum » *Adv. Jud.*, 4. « Dominus sabbati dictus, quia sabbatum ut rem suam tuebatur... Ita nec Christus omnino sabbatum rescindit » *Adv. Marc.*, IV, 12.

(3) Anche nell'*Adversus Judaeos* l'ossatura della dimostrazione era data dalla convinzione del collegamento inscindibile fra la prima e la seconda venuta del Cristo: « ita in hodiernum negant venisse Christum suum, qui non in sublimitate venerit, dum ignorant in humilitate primo fuisse venturum ».

che esercitavano fino al parossismo la curiosità avida e l'interesse febbrile dei suoi conterranei [1] — i quali, e per la loro origine, e per i nomi che portano, e per le cerimonie da cui sono accompagnati, e per i luoghi in cui sono celebrati, e per il programma delle rappresentazioni, sono delle pure e semplici invenzioni demoniache [2]. Una tassativa proibizione divina, un patente carattere di immoralità, una permanente contaminazione idolatrica debbono vietare perentoriamente ai cristiani di mescolarsi alla folla imbestialita che sghignazza e si abbrutisce nello spiegamento della pubblica scena e delle pubbliche gare. Ma Tertulliano scopre l'azione e l'influenza dei demoni in ben più innocenti mondanità dei suoi confratelli di fede. I due libri *de cultu feminarum* sono una rapida invettiva [3] contro le eccessive cure che le cristiane del suo tempo consacravano al loro corpo e al loro abbigliamento [4]. Sono i demoni, gli angeli cioè precipitati dal paradiso — Tertulliano raccoglie il dato specifico dalla letteratura apocrifa che circolava sotto il nome di Enoch — che hanno insegnato alle donne le arti insidiose della loro procace vanità: la lucentezza delle pietre con cui si legano le collane, i cerchi di oro con cui si serrano le braccia, le materie coloranti con cui si tinge la lana, la polvere nera con cui si adombrano le pupille [5]. Tertulliano si indugia in una maliziosa pittura dei costumi femminili, al suo tempo, per colpire senza

---

(1) « Une foule de documents archéologiques attestent ce goût passionné des populations de l'Afrique romaine pour les représentantions de toute sorte ». Monc I, 258.

(2) « Si ex idololatria universam spectaculorum paraturam constare constiterit, indubitate praejudicatum erit etiam ad spectacula pertinere renuntiationis nostrae testimonium in lavacro, quae diabolo et pompae et angelis eius sint mancipata, scilicet per idololatriam. Commemorabimus origines singulorum, quibus in cunabulis in saeculo adoleverint: exinde titulos quorumdam, quibus nominibus nuncupentur: exinde apparatus, quibus superstitionibus instruantur; tum loca, quibus praesidibus dicentur; tum artes, quibus auctoritas deputentur » 4.

(3) Vi si può cogliere l'efficacia del secondo libro del Παιδαγωγός che Clemente alessandrino aveva redatto pochissimo tempo prima.

(4) Tertulliano stesso distingue, con il suo consueto rigore logico, i due aspetti del lusso femminile: « Habitus feminae duplicem speciem circumfert, cultum, ornatum. Cultum dicimus, quem mundum muliebrem vocant: ornatum, quem immundum muliebrem convenit dici. Ille in auro et argento et gemmis et vestibus deputatur: iste in cura capilli, et cutis, et earum partium corporis, quae oculos trahunt ». I, 4.

(5) I, 2.

pietà i mille accorgimenti e le ricercate seduzioni della moda. Ma egli non pensa di aver esaurito il suo compito di educatore cristiano quando ha dato libero sfogo alla sua vena sarcastica e alla sua suscettibilità di moralista intransigente, fustigando a sangue le consuetudini fastose delle sue consorelle. Contemporaneo del *de cultu feminarum* è il trattatello *de oratione*, in cui lo scrittore, che sa essere insieme rigido esortatore e maestro pieno di unzione, commenta l'orazione del Signore, evidentemente sullo spunto offerto dalla consegna di questa ai catecumeni. « La preghiera è la muraglia difensiva della nostra fede, il nostro equipaggiamento militare contro il nemico che d'ogni parte ci insidia. Mai dunque procederemo inermi. Custodiamo l'insegna del nostro celeste sovrano al riparo delle armi dell'orazione. Di giorno, alla guardia; di notte, alla veglia. Attendiamo lo squillar dell'angelica tromba. Anche gli angeli pregano. Ogni creatura vivente, anzi, a suo modo scioglie la prece. Pregano gli animali e le belve chinano le ginocchia, e uscendo di lor tane all'alba, levano lo sguardo al cielo, trasalendo a lor modo di riconoscenza e di ossequio. Gli uccelli, abbandonando il nido, levano a forma di croce, invece delle mani, le ali, e mormorano qualcosa che arieggia una preghiera » [1]. Infine, quasi a rispondere esaurientemente e senza possibilità di equivoci e di sottintesi a tutte le anime pavide dei suoi fratelli di fede che mormoravano, sbigottiti, contro la sua fiera e indomabile intransigenza, che finiva col rendere così aspra e precaria la loro vita nel mondo, Tertulliano volle dedicare un intero trattato al problema scabroso dei rapporti possibili fra la professione cristiana e la società profana. Egli parte, risolutamente, dall'assioma che l'idolatria è il meno perdonabile dei delitti, quello che tutti gli altri comprende. E poichè il cristiano è condannato a vivere tuffato in una forma di esistenza associata, impregnata di idolatria, il suo dovere fondamentale sarà quello di evitarla anche là dove essa si dissimula e si camuffa [2]. Tertulliano la denuncia nelle varie arti e nei

(1) *De oratione*, 29.

(2) « Quod si caput iniustitiae idololatria est, prius est, uti adversus abundantiam idololatriae praemuniamur, dum illam non solum in manifestis recognoscimus » *De idol.*, 2.

vari mestieri, vietando ai credenti non solamente quelli patentemente collegati col culto idolatra, bensì anche quelli che nascondono comunque una indebita cupidigia di lucro. Il fiero africano non indietreggia dinanzi alle più dure conseguenze della sua religiosità, bramosa di assoluto e di perfezione. Solo a proposito della scuola fa una parziale eccezione: e se, in vista della intima interferenza fra istruzione pubblica e paganesimo, vieta ai cristiani di occupare cattedre, concede loro di frequentare le scuole e di acquistare una perizia letteraria, ch'egli non avrebbe potuto rinnegare senza condannare in blocco le sue più rare qualità e il suo più prezioso patrimonio. Ma Tertulliano riprende la sua feroce intransigenza quando comincia a passare in rassegna le professioni più apertamente legate agli istituti statali. A rigore, il cristiano non dovrà pagare le imposte, perchè nulla dovrà possedere [1]. Non potrà prestare un servizio militare così profondamente viziato di spirito paganeggiante. Non potrà occupare cariche pubbliche. Qualcuno mormorerà: — e allora, come sarà possibile vivere? Bisognerà uscire dal mondo. — E Tertulliano risponde imperturbabile: — quasi che non sia altrettanto oneroso l'uscire dal mondo, che il rimanervi da idolatra. — Per concludere con una paradossale facezia: « se dobbiamo paragonare la chiesa all'arca, vi sarà posto nella chiesa per il corvo, per il falco, per il lupo, per il cane, per il serpente: per l'idolatra no. Perchè esso non è raffigurato in nessun animale dell'arca. E quel che non fu nell'arca, non deve essere nella chiesa [2].

Così parla un entusiasta della sua fede recente, un'anima fresca ancora della sua palingenesi [3]. Tutto questo gruppo di scritti

---

(1) « Iam tunc demonstratum est nobis et pignora et artificia et negotia propter Dominum derelinquenda, cum Jacobus et Joannes vocati a Domino et patrem et navem derelinquunt; cum Matthaeus de teloneo suscitatur; cum etiam sepelire patrem tardum fuit fidei. Nemo eorum quos Dominus allegit, non habeo, dixit, quo vivam » 12.

(2) « Nullum animal in idololatrem figaratum est: quod in arca non fuit, in Ecclesia non sit » 24.

(3) Quanto vigorosa fosse allora la sensazione dei voleri cristiani in Tertulliano, appare dalla fortissima chiusa del *de spectaculis*: « Vis et pugilatus et luctatus? Praesto sunt non parva et multa. Aspice impudicitiam dejectam a castitate, perfidiam caesam a fide, saevitiam a misericordia contusam, petulantiam a modestia obumbratam, et tales sunt apud nos agones, in quibus ipsi coronamur. Vis autem et sanguinis aliquid? Habes Christi » 29.

va riportato ai primi anni della attività letteraria di Tertulliano. Non siamo, per affermarlo, ridotti ad argomenti aprioristici. Innanzi tutto, si ha, alla loro lettura, l'impressione che l'orizzonte politico si è andato per i cristiani rabbuiando e che l'ostilità del pubblico si è andata facendo più acre e più sospettosa. La progrediente tranquillità dello Stato, il rafforzarsi della posizione di Settimio Severo, hanno resa più aggressiva la massa contro gli oppositori, i cristiani in prima linea. È proprio la massa che si va esasperando nell'odio anticristiano, sebbene ignori ancora quasi tutto della setta odiata (1). Ma noi possiamo ancor più da presso circoscrivere l'epoca di composizione di questi trattati morali. Descrivendo, in un punto culminante del *de spectaculis*, l'ansia fremebonda e incomposta della folla durante uno spettacolo del circo, Tertulliano esclama: « Che cosa mai di più acre ed amaro del circo, dove (la massa) non risparmia nè sovrani nè concittadini? » (2). Vien fatto di domandarsi se con questa domanda, che doveva apparire piena di sottintesi e di significato, lo scrittore africano non alluda alla scena impressionante, svoltasi l'ultimo dì dei saturnali del 196, quando nel circo, a Roma, a mezzo lo spettacolo equestre, la folla assiepata irruppe, come ad una parola d'ordine, in un grido di malcontento e di minaccia: « fino a quando non la finiremo di guerreggiare? » (3). Presente o no alla scena, Settimio Severo fu olimpicamente indifferente alla espressione del sentimento popolare. Dopo aver fatto dichiarare

---

(1) Volendo rimproverare ai cristiani malfidi il mescolarsi alle solennità pagane, Tertulliano esclama: « O melior fides nationum in suam sectum! Quae nullam solemnitatem christianorum sibi vindicat, non dominicum diem, non Pentecosten, etiamsi nossent, nobiscum communicassent: timerent enim ne christiani viderentur » *de idol.*, 14.

(2) « Sed circo quid amarius, ubi ne principibus quidem aut civibus suis parcunt? » 16.

(3) L'episodio è narrato con grande drammaticità di particolari da Dione Cassio (LXXV, 4) il quale dice di sè: παρῆν δὲ καὶ ἐγὼ τῇ θέᾳ, διὰ τὸν ὕπατον φίλον μοῦ ὄντα, καὶ πάντα τὰ λεχθέντα ἀκριβῶς ἤκουσα. Il punto culminante della scena è così da lui descritto: ἐνταῦθα, σιγάσαντες αλλήλους ἐξαίφνης, τάς τε χεῖρας πάντες ἅμα συνεκρότησαν, καὶ προσεπεβόησαν, εὐτυχίαν τῇ τοῦ δήμοῦ σωτηρίᾳ αἰτούμενοι. εἶπόν τε τοῦτο, καὶ μετὰ τοῦτο τὴν ‘Ρώμην καὶ βασιλίδα καί ’Αθάνατον ὀνομάσαντες — μέχρι πότε ταῦτα πάσχομεν; ἔκραξαν, καὶ μέχρι ποῦ πολεμούμηθα;

dal docile Senato, Albino, nemico pubblico (il che deve aver dato pascolo al suo umoristico disprezzo per l'alto consesso), prendendo con sè un distaccamento della guardia pretoriana, partiva per la campagna della Gallia.

Il collegamento fra il *de spectaculis* e il *de cultu feminarum* è chiaramente designato, fra l'altro, dalla citazione che del primo fa il secondo [1]. Lo sfondo su cui Tertulliano proietta ora la situazione pubblica dei cristiani sembra strettamente vincolato a quello, rabbuiato, del precedente scritto [2]. D'altro canto la distinzione fra il *cultus* e l'*ornatus*, che offre la divisione logica al trattato polemico-satirico contro l'ostentazione della vanità femminile, si ritrova nel prologo del *de idololatria* [3] come nella esemplificazione edificativa del *de oratione* [4]. Questo fascio di scritti va pertanto riportato a un medesimo ciclo ideale di preoccupazioni e di concezioni [5]. Imperiosamente preso e dominato dalla sublime consegna del messaggio cristiano, che è essenzialmente rinnegamento brusco e intransigente di tutte le forme normali della vita associata per una più alta fraternità nei carismi e nella chiesa, Ter-

(1) « Et omnes istae profanae spectaculorum saecularium voluptates, sicut de illis suum volumen edidimus, ipsa etiam idololatria ex rebus dei constat » I, 8.

(2) « Ceterum tempora Christianorum semper, et nunc vel maxime, non auro, sed ferro transiguntur; stolae martyriorum praeparantur, angeli baiuli sustinentur. Prodite vos jam medicamentis et ornamentis extructae prophetarum et apostolorum, sumentes de simplicitate candorem, de pudicitia ruborem, depictae oculos verecundia et os taciturnitate, inserentes in aures sermones dei, adnectentes cervicibus jugum Christi. Vestite vos serico probitatis, byssino sanctitatis, purpura pudicitiae. Taliter pigmentatae deum habebitis amatorem » II, 13. Un fugace accenno a Roma tradisce i sentimenti dell'apologista in quel momento: « illa civitas valida, quae super montes septem et plurimas aquas praesidet, prostitutae appellationem a domino meruit » II, 12.

(3) « Quae enim idololatriae sollemnitas sine ambitione cultus et ornatus? » 1.

(4) « De modestia quidem cultus et ornatus aperta praescriptio est etiam Petri, cohibentis eodem ore, quia eodem et spiritu, quo Paulus, et vestium gloriam et auri superbiam et crinium lenonen operositatem » 20.

(5) Incliniamo con il Noeldechen (*op. cit.*, pag. 42) a intercalare il *de oratione* fra il primo e il secondo libro del *de cultu feminarum* (nella maggior parte dei codici il primo reca per titolo *de habitu muliebri*), data la profonda diversità di tono fra questi due, (il primo dice della donna: « tu es diaboli janua, tu es arboris illius resignatrix, tu es divinae legis prima desertrix, tu es qui eum suasisti, quem diabolus aggredi non valuit » 1; il secondo è tutto raddolcito: « atque utinam miserrimus ego in illa die christianae exaltationis vel infra calcanea vestra caput elevem » 7), di cui il *de oratione* sembra appunto aver segnato il passaggio.

tulliano insegue con implacata severità le più insidiose infiltrazioni delle consuetudini pagane nelle file della comunità credente. Il *de idololatria* segna l'acme della sua campagna morale. Quanto più si facevano tristi e perigliosi i tempi, tanto più vigile e scrupolosa doveva farsi la resistenza cristiana. Alla ostilità pubblica divampante bisognava contrapporre la cosciente rigidezza del proprio contegno morale. Un episodio registrato con evidente compiacimento dallo scrittore ci consente di fissare l'età di quest'opera. Tertulliano infatti racconta: « So che uno dei nostri fratelli ha ricevuto in sonno, subito nella notte successiva, un severo rabbuffo, perchè i suoi schiavi avevano cinto di corone la porta di casa, alla nuova di un felice evento pubblico. E pure non era stato lui a porre di persona i segni della gioia alla porta; non avea nè pure impartito l'ordine di farlo. Perchè era assente. Ma ciò mostra come Dio ci ritenga responsabili della condotta pur dei nostri familiari » [1]. Tale avvenimento repentino, che provoca le subite manifestazioni pubbliche di gaudio, non può essere stato altro che la vittoria su Albino, il 19 febbraio del 197 [2].

Quella vittoria avrebbe sortite ripercussioni sensibili sull'orientamento dell'attività tertullianea. Unificato ormai il potere imperiale nelle mani di Severo, tutti gli elementi conservatori della vita politica dovettero sentirsi completamente sicuri di sè e del loro destino. Il trionfatore di Nigro e di Albino era uomo capace di riportare l'Impero al suo più alto livello di sicurezza e di prosperità. Specialmente in Africa il rassodamento definitivo del fortunato conterraneo deve avere rinfocolato l'entusiasmo dell'imperialismo. I cristiani dovevano essere i primi a farne le spese. E Tertulliano, che aveva presentito l'appressarsi della bufera, che avrebbe visto ormai più decisamente mescolarsi e amalgamarsi l'ostilità della folla e l'avversione dei poteri al messaggio evan-

---

(1) « Scio fratem per visionem eadem nocte castigatum graviter quod januam eius subito adnuntiatis gaudiis publicis servi coronassent. Et tamen non ipse coronaverat aut praeceperat; nam ante processerat, et regressus, reprehenderat factum » 15.

(2) A riprova della conclusione il Noeldechen (p. 35) segnala sagacemente il fatto che le numerose feste pagane menzionate da Tertulliano nel *de idololatria* cadono tutte nel periodo dell'anno a cui appartiene la data della catastrofe.

gelico, non poteva, egli che aveva così rigidamente precluso la via ad ogni accomodante acquiescenza, sottrarsi all'onere di assumere, al cospetto di fratelli e di avversari, la responsabilità della pubblica difesa cristiana. Il 197 è l'anno della sua più intensa attività e del suo capolavoro.

Per concorde testimonianza dei biografi [1], la vittoria di Settimio su Albino fu seguita da una repressione feroce. Per quanto i partigiani dell'ultimo pretendente si affrettassero a dar prova di lealismo e di sottomissione al trionfatore, le vendette del sovrano furono praticate con sagace e tenace implacabilità. L'*ad martyres* come l'*ad nationes* e l'*apologeticum* accennano esplicitamente a questa pertinace caccia ai superstiti patrocinatori dei pretendenti debellati [2].

---

(1) Sparziano accenna ripetutamente alla durezza della politica severiana, dopo la vittoria (13, 14, 15): « occidit autem sine causae dictione hos nobiles (ne segue una copiosa enumerazione)... multos etiam, quasi Caldaeos aut vates de sua salute consuluissent, interemit, praecipue suspectans unumquemque idoneum imperio, cum ipse parvulos adhuc filios haberet... Denique cum occisi essent nonnulli, Severus se excusabat et post eorum mortem negabat fieri iussisse, quod factum est: quod de Laeto praecipue Marius Maximus dicit. Multos inter haec causis vel veris vel simulatis occidit: damnabantur autem plerique, cur iocati essent, alii cur tacuissent, alii cur pleraque figurate dixissent, ut ecce imperator vere nominis sui, vere Pertinax, vere Severus ». Cf. Dione, LXXV, 9.

(2) *Ad martyr.* 6: « Nemo non etiam hominis causa pati potest, quod in causa Dei pati dubitat. Ad hoc quidem vel *praesentia* nobis *tempora* documenta sint, quantae qualesque personae inopinatos natalibus et dignitatibus et corporibus et aetatibus suis exitus referunt, hominis causa, aut ab ipso, si contra eum fecerint, aut ab adversariis eius, si pro eo steterint ». *Ad nat.*, I, 17: « Adhuc Syriae cadaverum odoribus spirant, adhuc Galliae Rhodano suo non lavant ». *Apol.*, 35: « Qui nunc scelestarum partium socii aut plausores cotidie revelantur, post vindemiam parricidarum racematio superstes, quam recentissimis et ramosissimis laureis postes praestruebant, quam elatissimis et clarissimis lucernis vestibula nubilabant, quam cultissimis et superbissimis toris forum sibi dividebant, non ut gaudia publica celebrarent sed ut vota publica propria iam ediscerent, in aliena sollemnitate, et exemplum atque imaginem spei suae inaugurarent, nomen principis in corde mutantes. Eadem officia dependunt et qui astrologos et aruspices et augures et magos de Caesarum capite consultant. Quas artes, ut ab angelis desertoribus proditas et a Deo interdictas, ne suis quidem causis adhibent Christiani. Cui autem opus est perscrutari super Caesaris salute, nisi a quo aliquid adversus illam cogitatur vel optatur, aut post illam speratur et sustinetur? Non enim ea mente de caris consulitur, qua de dominis. Aliter curiosa est sollicitudo sanguinis, aliter servitutis ». Gli ultimi incisi vanno posti in relazione con l'accenno di Sparziano alla condanna capitale di chi aveva, con perfide intenzioni, consultati i maghi caldei sulla salute imperiale.

Il primo scritto, dettato probabilmente al principio della estate [1], volle essere una esortazione calorosa ai confessori chiusi nelle prigioni, dono spirituale sopraggiunto ai doni materiali, che i fratelli di fede facevano a gara per far loro pervenire. Tertulliano vi spiega in pieno il rinnegamento paradossale del mondo, che la professione cristiana implica di necessità, il rovesciamento di tutti i valori più accreditati e più agognati, cui essa induce con logica imperiosa. La prigione è la dimora di Satana, perchè è l'ospizio della sua famiglia, i delinquenti. I cristiani vi entrano per vincerlo in casa propria, con la concordia, l'abnegazione, il martirio. E vi entrano, non come in una umiliante clausura, bensì come in un rifugio dal vero carcere, che è il mondo. Che cosa vi potranno trovare di peggiore di quel che satura il mondo? « Il mondo trasuda di ben altre immondezze! Le universali libidini umane. Il mondo ospita ben più numerosi delinquenti! L'intiero genere umano ». Per cui il cristiano, in prigione, non potrà essere colto dalla tristezza. « Il cristiano, anche fuori di prigione, fece la sua rinuncia al mondo. In prigione, rinuncia pure alla carcere. Non può far differenza essere o no nel mondo, per chi al mondo ha rinunciato ». Del resto lo spirito del credente ha mille modi per sottrarsi alla clausura, spingendo la sua anima per tutti i sentieri che conducono a Dio. Ma l'*ad martyres* non era che una rapida e nervosa avvisaglia. Al cospetto della ringhiosa ostilità della massa, cui l'autorità veniva dando sempre più apertamente la sua sanzione e il suo compiacimento; in mezzo al dilagare delle vociferazioni calunniose, che avvolgevano il cristianesimo in un'atmosfera di sospetti infami e di apprezzamenti disonorevoli [2]; si faceva impellente il compito di una difesa organica e rigorosa, che rivendicasse alla religione del Vangelo il diritto pubblico e legale della esistenza.

---

(1) Al c. 8 vi si allude agli « stadia opaca », ombreggiati cioè dalle piante.

(2) La condizione drammatica del cristianesimo in mezzo alla società pagana è efficacemente tratteggiata da Tertulliano nella introduzione al secondo libro *ad nationes*: « nobis negotium est adversus institutiones majorum, auctoritates receptorum, leges dominantium, argumentationes prudentium, adversus vetustatem, consuetudinem, necessitatem, adversus exempla, prodigia, miracula, quae omnia adulterinam istam divinitatem corroboraverint ».

L'*ad nationes* e l'*apologeticum* sono strettamente collegati fra loro. Il primo preannuncia il secondo [1] e ne dà di scorcio la trama. Ma il pubblico cui l'apologista rispettivamente si rivolge è diverso e la esposizione, dettata quasi contemporaneamente, ne risente. L'*ad nationes* ha tutto l'andamento di un manifesto lanciato al gran pubblico [2], che conviene investire non con ricercate disquisizioni dottrinali, bensì con la flagellante invettiva della argomentazione *ad hominem*. L'*apologeticum* è, specificamente ed espressamente, indirizzato « ai magistrati dell'impero romano, costituiti, per pronunciare i loro verdetti, in luogo scoperto ed elevato, quasi al vertice della città » [3]. Dopo essersi rapidamente sbrigato delle sue critiche alla procedura anticristiana, Tertulliano, nell'*ad nationes*, attacca alla radice il politeismo, mostrandone, attingendo largamente alla teologia varroniana e alla interpretazione evemeristica, la fondamentale inconsistenza. Il suo procedimento dialettico e defensionale è, dal principio alla fine, una sottile ritorsione [4]. Quelle nefandezze, che i pagani sospettano e imputano ai cristiani, accompagnano invece la loro vita e le loro credenze; quelle superstizioni che essi attribuiscono al « tertium genus », nutrono invece la teodicea ufficiale della religione corrente [5]. Della quale l'apologista indaga le fonti, per

---

(1) *Ad nat.*, I, 10: « effundite iam omnia venena, omnia calumniae tela infligite huic nomini, non cessabo ultra repellere, at postmodum obtundentur expositione totius nostrae disciplinae ».

(2) Nella sua lettera a Magno, Girolamo lo cita col titolo: *ad gentes*.

(3) L'allusione graficamente corretta alla giacitura della residenza proconsolare sulle pendici di Birsa, è evidente.

(4) « Eadem ipsa (tela) de nostro corpore vulsa in vos retorquebo, eadem vulnera criminum in vobis defossa monstrabo, quo macheris vestris admentationibusque cadatis » (I, 10).

(5) « Hunc (Varrone) si interrogem, qui insinuatores deorum, aut philosophos designat, aut populos, aut poëtas. Triplici enim genere deorum censum distinxit: unum esse phisicum, quod philosophi retractant, aliud mythicum, quod inter poëtas volutetur, tertium gentile, quod populi sibi quique adoptaverunt. Igitur cum philosophi physicum conjecturis concinnarint, poëtae mythicum de fabulis traxerint, populi gentile ultro praesumpserint, ubinam veritas collocanda? In conjecturis? Se dincerta conceptio est. In fabulis? Sed foeda relatio est. In adoptionibus? Sed passiva et municipalis adoptatio est. Denique apud philosophos incerta, quia varia, apud poëtas omnia indigna, quia turpia, apud populos passiva omnia, quia voluntaria. Porro divinitas, si veram retractes, ea definitione est, ut ista neque argumen-

mostrarne l'inconsistenza e l'arbitrarietà, e studia tutto lo spiegamento, per coglierne la visibile fatuità.

Di ben altro rigore argomentativo e di ben altra larghezza di visuali lo scrittore dà prova nell'apologetico (1). Qui la difesa

---

tationibus incertis colligatur, neque fabulis indignis contaminetur, neque adoptionibus passivis iudicetur; haberi enim debet, sicut est, certa, integra, communis, quia scilicet omnium » (II, 1).

(1) L'edizione critica dell'Apologetico nel CSEL è stata affidata dall'Accademia di Vienna a H. Hoppe, noto per i suoi diligenti lavori sul lessico tertullianeo. La tradizione manoscritta dell'apologetico offre un elegante problema paleografico e storico-letterario. Essa si biforca nettamente in due: la prima rappresentata da una trentina di manoscritti, fra cui notevolissimo il *parisinus* 1623, pergamenaceo, di una nitida scrittura del decimo secolo, che contiene solo quest'opera, e appartenne a Claudio Dupuy (onde il nome di Puteanus) alla fine del sec. XVI; la seconda rappresentata unicamente da un manoscritto fuldense, che l'umanista Francesco Modius (de Maulde) collazionò al tramonto del 1584, affidando poi il novero delle varianti a Marco Velser, donde passarono a Gaspare Schopp, il quale a sua volta ne fece dono a Francesco Junius (du Jon), nella cui edizione tertullianea del 1597 comparivano come appendice. Poi il codice scomparve: il Kroymann ha creduto di recente ritrovarne dei fogli superstiti nel *parisinus* 13047, contenenti però solamente tre capitoli dell'*adversus Judaeos*. Le diversità fra le due redazioni sono molto più frequenti e significative di quelle che sogliono riscontrarsi e possono congetturarsi o fra famiglie varie di codici, o in revisioni consapevoli di una identica opera. Di qui la molteplicità delle ipotesi emesse per spiegarle. Nella sua edizione tertullianea del 1708 l'Havercamp esprimeva per il primo l'opinione che Tertulliano avesse dato lui stesso due edizioni del suo miglior lavoro, fra cui la prima era testimoniata dal Fuldense. Ma questo riconoscimento della priorità cronologica della versione fuldense non trattenne l'Havercamp dall'attingere promiscuamente dalle due tradizioni. Anche l'Oehler, pur disposto a dar valore al fuldense, segue di preferenza il parigino. Un procedimento critico più coerente è stato solo patrocinato di recente. Nel 1902 il Callewaert (*Le codex fuldensis, le meilleur manuscrit de Tertullien*, nella « Revue d'histoire et de litt. rel. ») sostenne che il *codex fuldensis* è di gran lunga superiore a tutti gli altri, non solamente per la forma, bensì ancora per la sostanza. Gli altri riportano il testo riveduto da un correttore dell'epoca corolingica. Nel suo *Florilegium Patristicum* il Rauschen rifiuta così la tesi dell'Havercamp, come quella del Callewaert. Non è lecito distinguere nè due edizioni, nè una tradizione pura e una rimaneggiata. Le due tradizioni manoscritte han subìto entrambi quel processo di deformazione, che è comprensibile nella trasmissione di un testo così arduo e così appassionante, come quello dell'Apologetico. La critica pertanto si deve proporre di recuperare attraverso le due tradizioni il testo che più fedelmente rappresenta il pensiero e lo stile dello scrittore. Mentre il nostro Di Capua spezzava una lancia in favore della correttezza prevalente del fuldense, in base ad argomentazioni estrinseche (*Le clausole metriche nell'Apologetico di Tertulliano e le varianti del Codex fuldensis*, in « La scuola cattolica » 1912) e Harn, pag. 226, n. 2 si mostrava disposto a seguire il Callewaert, il Waltzing, che dell'apologetico tertullianeo è oggi, senza dubbio, il conoscitore più esperto, reputa più vicina al vero la tesi composita del Rauschen, della quale ha cercato, nelle sue minute indagini, di precisare la por-

della religione praticamente proscritta assume proporzioni vaste e coesione organica. Addestrato ormai alla conoscenza dell'apologetica greca; perfettamente consapevole di quel che si poteva obbiettare, giuridicamente e moralmente, alla persecuzione delle

---

tata, giungendo a questa conclusione: le due tradizioni, così diverse l'una dall'altra, si sono formate automaticamente molto presto, e hanno avuto una vita autonoma, subendo ciascuna, a propria volta, la revisione, spesso malaccorta, di correttori e di rimaneggiatori, i quali, onde rendere più accessibile il testo tertullianeo ai lettori dell'alto medio evo, hanno spesso alterato la lingua e disconosciuto il pensiero dello scrittore. Occorre pertanto procedere alla ricostruzione del testo con criteri eclettici (V. J. P. Waltzing, *Tertullien, Apologetique. Texte établi d'après le codex fuldensis*, 1914. *Le codex fuldensis de Tertullien*, 1914-1917. *Tertullien, Apologétique Texte etabli d'après la double tradition manuscrite. Apparat critique et traduction litterale revue et corrigée. Commentaire analytique, grammatical et historique.* Liège, 1919). Crediamo valide le conclusioni del Waltzing, sebbene non sempre ci sembrino felici le sue restituzioni del testo. Scegliamo qualche esempio significativo. Il c. 21 è uno dei più ricchi di varianti: Tertulliano vi espone le peculiarità che contrassegnano il monoteismo cristiano e lo distinguono da quello giudaico. Gli ebrei accusano i cristiani di prestar culto ad un uomo. L'apologista risponde (cod. parisino): « Verum neque de Christo erubescimus, *cum* sub nomine eius deputari et damnari iuvat, neque de Deo aliter *praesumimus*... Totum Judaeis erat apud Deum *gratia* ubi et insignis iustitia et fides originalium auctorum: unde illis et generis magnitudo et regni sublimitas floruit, et tanta felicitas, ut de Dei vocibus, quibus edocebantur, de promerendo Deo et non offendendo *praemonerentur*. Sed quanta deliquerint ex fiducia patrum inflati ad *declinandum, derivantes a disciplina* in profanum *modum*, etsi ipsi non confiterentur, probaret exitus hodiernus ipsorum ». Il fuldense sostituisce al *cum, ut quos;* a *praesumimus, sumus;* a *gratia, praerogativa*; aggiunge *adfuit* dopo *felicitas de Dei vocibus*, cambiando il senso; surroga *praemonebantur* a *praemonerentur, delirandum* a *declinandum*, e *disciplinam* a *a disciplina*, sopprimendo in pari tempo *derivantes* e sostituendo *modis* a *modum*. Il Waltzing fa una selezione di lezioni dell'uno e dell'altro codice. Ma la selezione è puramente arbitraria. Il parisino dà un testo coerente, e il suo *gratia* concorda con l'uso del medesimo vocabolo nel medesimo Ap. 21-6; 27-4. Poco più oltre, ricordata la nascita verginale, Tertulliano allude ad alcune invereconde leggende mitologiche, per concludere, secondo il codice parisino: « Jovis ista sunt numina vestra ». Il fuldense ha: « Jovis ista sunt humana vestra », e il Waltzing lo preferisce. Ma nel contesto la prima lezione si innesta più organicamente. Al c. 38 l'apologista difende l'innocuità della organizzazione cristiana. Egli proclama (cod. par.): « nihil est nobis dictu, visu, auditu, cum insania circi, cum impudicitia theatri, cum atrocitate arenae, cum xysti vanitate. Quo vos offendimus, si alias praesumimus voluptates? Si oblectari novisse nolumus, nostra iniuria est, si forte, non vestra. Sed reprobamus quae placent vobis. Nec vos nostra delectant. Sed licuit Epicureis aliquam decernere voluptatis veritatem, id est animi aequitatem, et amplia negotia christianae ». Il fuldense dà un testo mutilato e invertito, che il Waltzing preferisce: « Nihil enim nobis dictu, visu, auditu, cum insania circi, cum impudicitia theatri, cum atrocitate arenae, cum xysti vanitate. Licuit Epicureis aliam decernere voluptatis veritatem, id est, animi aequitatem: in quo vos offendimus, si alias praesumimus voluptates? Si oblectare novissime nolu-

autorità imperiali e alla ostilità della massa. Tertulliano non si limita più a ritorcere contro i pagani le accuse obbrobriose che la loro fantasia depravata ama raffigurarsi ai danni delle comunità credenti o a smantellare le loro favolose e invereconde mitologie, ma proclama con coraggiosa confidenza la fede vilipesa e disvela agli occhi del pubblico la vita liturgica degli iniziati.

L'apologetico è una completa arringa defensionale [1], nella quale il Vangelo e la chiesa sono ordinatamente ed esaurientemente difesi sul terreno giuridico, su quello politico, su quello morale, su quello religioso.

Tertulliano dimostra come la procedura anticristiana nasconda, pregiudizialmente, un controsenso. I cristiani sono universalmente invisi e duramente perseguitati come rei dei più atroci misfatti. Ma poi, di fatto, il trattamento che si impone ad essi non ha nulla di comune con quello cui sono personalmente sottoposti i veri delinquenti. Non si inquisisce spontaneamente contro di loro; non si chiede ai cristiani una confessione dei loro delitti: si chiede unicamente, magari con quella tortura che è abitualmente applicata per estorcere un riconoscimento del misfatto, una negazione della loro fede. I cristiani hanno bene il diritto di esigere che, se condannati devono essere, la loro condanna non nasconda la sua natura e la loro qualità non sia indegnamente deformata: *Unum gestit interdum veritas, ne ignorata damnetur.*

Quel che i singoli cristiani, denunciati e catturati, non possono proclamare alla luce del sole, sarà bandito, per tutti, da Tertulliano.

---

mus, nostra iniuria est, si forte, non vestra. Sed reprobamus quae placent vobis! Nec vos nostra delectant ». È innegabile che il senso è così più scorrevole. Ma appunto per questo non ci si può sottrarre alla impressione che ci si trovi dinanzi ad una sapiente correzione di amanuense. L'inciso finale del pensiero anzichè, come vuole il Waltzing, rappresentare uno schema del capitolo seguente, in cui Tertulliano espone i *negotia christianae factionis*, passato nel testo per una distrazione di copista, ne può più tosto rappresentare l'annuncio: se pur di *christianae* non è sostantivo *voluptas*, anzichè *factio*.

(1) « Si, quod proxime accidit, domesticis iudiciis nimis operata infestatio, sectae huius os obstruit defensioni, liceat veritati vel occulta via tacitarum litterarum ad aures vestras pervenire » 1.

Egli si sbarazza innanzi tutto della pregiudiziale che potrebbe accamparsi contro ogni tentativo di giustificazione pubblica della nuova religione, invocando la prassi consacrata dal regime legale romano. « Quando sentenziate, a norma di diritto, — non v'è permesso di esistere, — e sollevate così un'obbiezione preliminare senza alcuna preoccupazione di umanità, voi ricorrete ad una violenza e ad una tirannide iniqua, in quanto ci negate il diritto di esistere, unicamente perchè non lo volete, non già perchè non debba essere permesso » [1]. Nulla di più variabile, osserva l'apologista, delle umane legislazioni [2]. Ma — principio teorico ben più importante — anche la legge soggiace ad una superiore norma di bene [3].

Quindi si introduce nella confutazione sdegnata delle consuete accuse lanciate per coprire di onta e di discredito le riunioni della comunità cristiana: accuse di infanticidio, di pasti cannibaleschi, di orgie incestuose [4]. Per passare poi a difendere i credenti nel

---

(1) « Cum jure definitis dicendo — non licet esse vos — et hoc sine ullo retractatu humaniore praescribitis, vim profitemini et iniquam ex arce dominationem, si ideo negatis licere, quia non vultis, non quia debuit non licere » 4. Il passo, che per l'uso caratteristico di *praescribere* doveva essere citato prima degli altri nel novero del Vitton (*op. cit.*, pag. 39 e seg.), è il più invocato da coloro che attribuiscono a Nerone una tipica legge anticristiana. Ma Tertulliano, come ben mostrano le reminiscenze storiche del c. 5, non tanto una legislazione, quanto una prassi poliziesca ha di mira.

(2) Qualche esempio addotto doveva avere uno speciale sapore di attualità. « Nonne et vos cottidie, experimentis inluminantibus tenebras antiquitatis, totam illam veterem et squalentem silvam legum novis principalium rescriptorum et edictorum securibus ruspatis et caeditis? Nonne vanissimas Papias leges, quae ante liberos suscipi cogunt quam Juliae matrimonium contrahi, post tantae auctoritatis senectutem heri Severus, constantissimus principum, exclusit? » 4. La *lex Julia de maritandis ordinibus* del 18 av. Cr. aveva inabilitato ad ereditare il celibe a 20 e la nubile a 25 anni: la *lex Papia Poppaea*, nel 9 d. Cr. impediva al vedovo di ereditare dal coniuge scomparso, qualora non avesse avuto figli. Come risulta da un frammento di Ulpiano (16, 1), Settimio Severo, a togliere la contraddizione delle due leggi, dilazionò l'incapacità dei vedovi ad ereditare al venticinquesimo anno.

(3) Concetto rivoluzionario che sarà ribadito al c. 28, dove l'apologista asserisce che non si può costringere chicchesia a compiere un atto religioso, se il suo « libens animus » non lo consenta.

(4) Simili accuse, già circolanti al tempo di Tacito (i cristiani sono da lui designati come *per flagitia invisi*, Ann. 15, 44), e di Plinio (il quale parla di *flagitia cohaerentia nomini* e dice risultargli ormai invece che i cristiani si radunano *ad capiendum cibum promiscuum tamen et innoxium*. Ep. 66, 2), sono ribattute da tutti gli apolo-

Vangelo dal duplice rimprovero di sacrilegio (*deos non colitis*) e di lesa maestà (*pro imperatoribus sacrificia non penditis*) (1). Ribattere il primo è agevole. Per farlo, Tertulliano non ha che da riprendere l'argomentazione dell'*ad nationes*, mostrando chi sono, alla loro origine, i presunti dei del paganesimo (2). Ma dissipare il secondo è più arduo e più rischioso. La monarchia che Cesare aveva voluto costituire, e verso la realizzazione della quale tendeva automaticamente l'Impero, conduceva fatalmente, al modo orientale, alla rappresentazione divina del sovrano. Cesare dittatore si era fatto prestare, ancor da vivo, un culto religioso. Le sue statue infatti erano state collocate fra quelle degli dei: uno speciale flamine era stato designato al suo culto. Augusto ne aveva seguito l'esempio, per l'Oriente, e in genere per tutto l'Impero, fuori che a Roma. D'altra parte, avendo fatto collocare il *genius augusti* fra i lari dei crocicchi, aveva anche qui preteso una situazione quasi divina, di cui il titolo di *augustus*, era stato la sanzione senatoriale. Se il titolo di « dio » fu ufficialmente assunto dagl'imperatori soltanto dall'epoca di Aureliano, omaggi religiosi erano stati offerti ai simulacri imperiali, dalle origini dell'Impero. Sottrarsi all'uso corrente era pericolosa ostentazione di sovversivismo. Tertulliano, per rivendicare la legittimità di un rifiuto di tal genere, è logicamente indotto, non solamente a mostrare quanto sia risibile un ossequio divino ad un uomo, ma anche a mostrare che, se i cristiani si rifiutano di prestarlo, per tutto il resto della loro attività e del loro pen-

---

gisti (Aristide, 9, 27; Giustino, I: 26-27; Taziano, 25; Atenagora, 31-36; Teofilo, 3, 6, 15). Nel 177 a Lione, schiavi pagani, minacciati dalla tortura, ne avevano accusato i loro padroni cristiani. Marco Aurelio ricordava allora al legato della Lionese che a norma di diritto egli non doveva punire altro che la professione di cristianesimo (Eus., *H. E.*, V, 1, 14 e 26).

(1) « Itaque sacrilegii et maiestatis rei convenimur. Summa haec causa, immo tota est » 10.

(2) *Deorum injuriae, Diis curae*: è principio romano. Il delitto di « empietà » non era punito dalla legge penale, nella quale *sacrilegium* vale costantemente « furto di oggetti sacri ». Nell'uso corrente però esso aveva assunto, dall'epoca di Augusto, dato il più stretto vincolo fra vita civica e vita religiosa, il valore in cui l'adopera l'apologista. Donde lo sforzo di Tertulliano (al c. 25) per mostrare che le sorti fortunate di Roma non sono e non posson essere collegate al politeismo.

siero, non hanno nulla di specifico che li costituisca sudditi sleali e oppositori insidiosi. Di qui la convenienza per l'apologista di sciorinare, senza sottintesi, la fede del cristianesimo e di scoprire alla luce del sole la liturgia delle comunità cristiane.

Nella sua professione di fede (cc. 17-23) Tertulliano si riporta fedelmente alla teologia divenuta ormai, dopo gli apologisti greci, la teologia ufficiale: « Quello che noi adoriamo è l' Iddio unico il quale, al comando della sua parola, con la distribuzione della sua ragione, con la potenza della sua virtù, trasse dal nulla, ad ornamento della sua maestà, questa mole immensa con la suppellettile dei suoi elementi, dei suoi corpi, dei suoi spiriti. Onde i greci applicarono al mondo il qualificativo di *cosmo*... È risaputo che anche presso i vostri saggi il *logos*, vale a dire la parola e la ragione, è l'autore dell'universo. Zenone lo designa come l'artefice che tutto ha foggiato ordinatamente, riconoscendolo sotto i vari nomi di fato, dio, anima di Giove, necessità delle cose universe. Cleante raduna tutto ciò nello spirito, che riconosce come avvivatore del tutto. Anche noi la parola, la ragione e la virtù, per cui mezzo Dio, l'abbiamo detto, creò tutte le cose, reputiamo sostanza spirituale, in cui è la parola quando parla, la ragione quando dispone, la potenza quando opera. La diciamo scaturita da Dio, e nella sua esteriore collocazione, generata, onde anche Figlio di Dio, e Dio, data l'unità di sostanza, poichè anche Dio è spirito. Non diversamente il raggio è lanciato dal sole, parte dal tutto, pur rimanendo il sole nel raggio, perchè del sole è il raggio, e la sostanza non si scinde, quando si stende, come face appresa a face. Onde la sostanza primordiale rimane integra e piena, pur se ne trai diramazioni molteplici. Onde quel che è partito da Dio, è Dio, Figlio di Dio, un solo Dio entrambi. Così spirito da spirito, e Dio da Dio, diverso in misura [1], venne a costituire un numero per rango, non già per condizione, e non si staccò dalla fonte, ma ne uscì. Tale raggio di Dio... sceso su una vergine, incarnatosi nel suo grembo, nasce uomo mescolato a Dio. La carne, impastata di

1) Leggiamo col fuldense *alter* anzichè col parisino *alternum*.

spirito, si nutre, si sviluppa, parla, insegna, opera, è Cristo... Attraverso Lui noi saliamo a Dio » [1].

Per quanto riguarda la liceità dei *collegia* cristiani, Tertulliano, ripetendo l'esposizione dei loro costumi religiosi fatta già dagli apologisti greci, non ha che a rivelarne gli intenti e le pratiche per proclamare che annoverarle fra le « fazioni illecite » [2], capaci di turbare la « modestia pubblica », è un arbitrio. « Noi costituiamo un solo organismo, che si nutre della consapevolezza della comune fede, della unità della disciplina, della solidarietà della speranza... Se le fazioni sono condannate a ragione dell'ordine pubblico... quando gli uomini hanno cominciato a porre all'incanto il concorso della loro violenza, noi, indifferenti ad ogni prurito di gloria, nessun bisogno abbiamo di costituirci in partito. Nulla ci è più indifferente della cosa pubblica, e un solo Stato riconosciamo per tutti, il mondo... E a buon diritto ci chiamiamo fratelli, chè riconosciamo un solo Padre, Dio; ci siamo dissetati ad un solo Spirito, e, usciti dalla matrice della medesima ignoranza, abbiamo dischiuso gli occhi stupefatti alla luce sfolgorante della medesima verità » [3]. La comunità cristiana non ha altri intenti che quelli della pura pratica religiosa e dell'assistenza fraterna. Il suo rito associato porta un nome che è un programma: *amore!* Altrove l'Impero e l'imperatore debbono cercare i veri nemici.

---

(1) Non c'è nulla in questa professione di fede che non possa riportarsi ad enunciazioni precedenti degli apologisti greci, di Giustino sopra tutto (sulla cui concezione teologica v. la buona dissertazione di Erwin Goodenough, *The Theology of Justin Martyr*. Jena, Frommannsche Buchhandlung, 1923). Sul carattere di questa dottrina trinitaria dovremo tornare più in là.

(2) C. 38. Conveniamo col Waltzing si debba leggere *illicitas*, col fuldense, anzichè *licitas*, col parisino, designando sempre, nel linguaggio del diritto criminale, il vocabolo *factio* un'associazione sediziosa. Fin dai tempi di Catilina e di Clodio, i *collegia* eran divenuti focolai di agitazioni pubbliche. Proibiti dal Senato nel 64 av. C. erano stati nuovamente permessi dalla *lex Clodia* del 58, e di nuovo proibiti da Cesare. La *lex augusta de collegiis* provvide a che esistessero solo *collegia* autorizzati dal Senato o dall'imperatore (v. Waltzing, *Étude historique sur les corporations professionelles des Romains*).

(3) Nel capo precedente, il 37, Tertulliano aveva, con aria minacciosa, e non senza un'appariscente amplificazione retorica, dichiarato che nulla sarebbe stato più facile ai cristiani di una vendetta collettiva contro il mondo pagano, sol che si fossero abbandonati ad una secessione in massa, essi che ormai riempivano il mondo! (v. in Neumann, l'analisi dell'Apologetico, *op. cit.*, pag. 119 e seg.).

Ricapitolando del resto la sua serrata difesa, Tertulliano ha un ultimo argomento, pragmatistico, da lanciare sul viso ai detrattori del cristianesimo. Quand'anche le convinzioni che questo professa fossero delle riconosciute superstizioni — e l'apologista si è dilungato a mostrare quanto esse abbiano invece di comune con le opinioni accarezzate dai filosofi, — non conviene condannarle e ripudiarle: esse posseggono una eccezionale virtù educativa. « Inepta, attamen utilia... Nullo titulo damnari licet omnino quae prosunt ».

Dopo di che, avendo così egregiamente assolto il suo compito di legale della religione cristiana, lo scrittore può lanciare la sfida al paganesimo, conclamando che la sua repressione ottiene l'effetto contrario a quel che lo stato se ne ripromette: « vincimus, cum occidimur; evadimus, cum obducimur... Plures efficimur, quotiens metimur! ».

IV

IL TIROCINIO ECCLESIASTICO
DI TERTULLIANO

Quando nell'Apologetico Tertulliano si era accinto a formulare senza ambagi al cospetto degli avversari la fede monoteistica e soteriologica del cristianesimo, con efficace movimento oratorio egli li avea interpellati, quasi, perchè si rivolgessero a chiedere con lui la migliore testimonianza al riguardo, a chi poteva darla: « Volete che dimostriamo (la nostra fede) di su il suffragio spontaneo dell'anima stessa? Ascoltatela. Pur costretta nella prigione del corpo, paralizzata sotto l'influsso delle perverse consuetudini, svigorita dalle passioni e dalle cupidigie, asservita a dei bugiardi, non a pena abbia agio di venire a resipiscenza, quasi ridestandosi da una ubriacatura o dal sonno, o da un morbo, e sia ricostituita nello stato di sanità, immediatamente nomina Dio, con questo solo nome, che propriamente gli compete. O verdetto dell'anima, tratta per forza di natura al cristianesimo! » (1).

Ma nel piano generale del suo Apologetico questo motivo non doveva costituire che una parentesi ed uno spunto a pena sfiorato, in un insieme di argomentazioni e di riprove, chieste eclettícamente a tutti i rami dello scibile e a tutte le virtù della

(1) C. 17. Nel suo *Ottavio*, Minucio Felice invocherà anche lui a suffragio del monoteismo il verdetto naturale della massa (« vulgi naturalis sermo » 18. 11).

dialettica. Poco più tardi, tratto dagli avvenimenti, Tertulliano sembrò volerlo innalzare alla dignità di argomento tipico della verità cristiana.

Il *de testimonio animae* è strettamente collegato all'Apologetico per il suo contenuto [1] e per la sua forma [2]. Ma se ne è già allontanato per lo spirito informatore. Nella sua vasta e multiforme apologia Tertulliano aveva già ostentato il suo cordiale disinteresse alla speculazione astratta. Ma, ciononondimeno, non aveva esitato ad invocare i parallelismi fra le posizioni teoriche del cristianesimo e i postulati delle scuole filosofiche, pur di rivendicare a quello il diritto di pubblica cittadinanza, non negato a queste. Non aveva nè pur mancato, sulle orme dei suoi predecessori greci, di segnalare le prefigurazioni evidenti che alcune concezioni caratteristiche della nuova fede trovavano nel pensiero stoico.

Il *de testimonio animae* si apre invece con una dichiarazione aperta di biasimo a coloro — e l'allusione agli apologisti precedenti è innegabile [3] — che mediante un paziente tirocinio e un diuturno lavoro di erudizione e di raccolta, amano andare a mendicare le ragioni della verità evangelica nel fatto che questa ha ricapitolato il meglio della spiritualità precristiana [4]. Tertul-

---

(1) Ribadendo il concetto della anteriorità cronologica della Scrittura alla letteratura profana, esso rimanda al c. 19 dell'Apologetico con un *ut loco suo edocuimus* che tradisce il prossimo collegamento delle idee.

(2) *Apol.*: « ructando curantur, (23); « tot tribubus ructantibus acescit aer » (39). *De test.*: « non eam te advoco quae sapientiam ructas » (1). *Apol.*: « Greciae discipulus veritatis interpolator » (46). *De test.*: « Satanam totius saeculi interpolatorem ».

(3) V. C. Holl, *Tertullian als Schriftsteller*, nei « Preussische Jahrbücher » del 1897.

(4) « Magna curiositate et majore longe memoria opus est ad studendum, si qui velit ex litteris receptissimis quibusque philosophorum vel poëtarum vel quorumlibet doctrinae ac sapientiae saecularis magistrorum, testimonia excerpere Christianae veritatis, ut aemuli persecutoresque eius de suo proprio instrumento et erroris in se et iniquitatis in nos rei revincantur. Nonnulli quidem, quibus de pristina litteratura, et curiositatis labor et memoriae tenor perseveravit, ad eum modum opuscula penes nos condiderunt, commemorantes et testificantes in singula rationem et originem traditionum et sententiarum argumenta, per quae recognosci possit nihil nos aut novum aut portentosum suscepisse, de quo non etiam communes et publicae litterae ad suffragium nobis patrocinentur, si quid aut erroris eiecimus aut aequitatis admisimus. Sed suis quidem magistris, alias probatissimis atque lectissimis, fidem inclinavit humana

liano sdegna ormai decisamente un simile metodo di attacco e di ripiego. La fonte delle sue informazioni e delle sue riprove sarà una sola: l'anima, e l'anima per sè stessa, « semplice e rude, incolta e primitiva, quale la posseggono coloro, che null'altro al di fuori di essa posseggono ». Dalle sue postulazioni implicite, dalle sue espressioni spontanee egli vuole ricavare, vittoriosamente, il suffragio in favore delle due idee basilari della propaganda cristiana: l'unità di Dio, la sopravvivenza responsabile degli uomini.

Ma che cosa lo sospingeva ormai ad un atteggiamento di così fiera ostilità alla speculazione filosofica e di così sdegnato ripudio dei metodi apologetici cari ai suoi predecessori? Occorre cercare la risposta, mercè il confronto del *de testimonio* con le opere cronologicamente più vicine, nella situazione generale della comunità, negli anni che seguirono immediatamente il trionfo definitivo di Settimio sui suoi emuli all'Impero.

Il *de testimonio* non deve aver preceduto di moltissimo il *de praescriptione haereticorum* (1). Come il primo, anche questo trattato ha un suo spunto, a pena embrionale, nell'Apologetico (2), ma, parimenti, rappresentando di tale spunto lo svolgimento organico e intenzionale. E anche qui, come nel *de testimonio*, il motivo accennato di scorcio nell'Apologetico assume un'ampiezza e una rigidezza che tradiscono, a non dubitarne, la ripercussione

---

de incredulitate duritia, sicubi in argumenta christianae defensionis impingunt. Tunc vani poëtae, cum deos humanis passionibus et fabulis designant, tunc philosophi duri, cum veritatis fores pulsant. Hactenus sapiens et prudens habebitur qui prope Christianum pronuntiaverit, cum, si quid prudentiae aut sapientiae affectaverit, seu caerimonias despuens seu saeculum revincens, pro christiano denotetur. Iam igitur nihil nobis erit cum litteris et doctrina perversae felicitatis, cui in falso potius creditur quam in vero. Viderint, si qui de unico et solo Deo pronuntiaverunt. Immo nihil omnino relatum sit, quod agnoscat christianus, ne exprobare possit. Nam et quod relatum est, neque omnes sciunt, neque qui sciunt, constare confidunt. Tanto abest, ut nostris litteris annuant homines, ad quos nemo venit, nisi jam christianus » *De test.*, 1.

(1) Qualche editore ha voluto correggere il titolo in *adversus haereticos*. Correzione del tutto superflua.

(2) « Expedite autem praescribimus adulteris nostris illam esse regulam veritatis quae veniat a Christo trasmissa per comites ipsius, quibus aliquanto posteriores diversi isti commentatores probabuntur » 47.

profonda dell'ambiente sull'animo dello scrittore (1). Le circostanze esterne sollecitano Tertulliano a rimuovere la propria attenzione dalla società pagana circostante e a concentrarla sulla comunità dei suoi fratelli di fede. Con i suoi primi trattati morali egli aveva cercato di premunirli da contaminanti acquiescenze ai costumi della immoralità dilagante intorno. La sua rigida preoccupazione di moralista trovava terreno adatto alla disseminazione dei suoi ammonimenti, nella comune fede ardente nei destini imminenti della società cristiana. Ma ora, la cresciuta tensione della generale situazione politica faceva apparire all'orizzonte un pericolo ben più grave e raffinato di quello che l'apologista aveva denunciato nel libello sulla moda femminile o nell' implacabile manifesto contro tutte le forme della idolatria. Là si era trattato di regole pratiche di condotta, da adottare nei contatti quotidiani col mondo pagano. Ora l'intransigenza e la tendenza all'accomodamento si trasferivano invece nel mondo degli atteggiamenti mentali, sospingendo larghi nuclei di fedeli verso quelle raffigurazioni mitico-cosmologiche e metafisiche del messaggio cristiano, che altrove avevano già largamente svolto il ciclo della loro accaparrante propaganda e che invece nella chiesa africana si erano fino allora mantenute in un ambito di così angusta efficienza, che Tertulliano non sembrava nè pure essersene accorto, o comunque aveva creduto possibile mantenersi al riguardo in una olimpica indifferenza (2). La teodicea gnostica e la soteriologia marcionitica cominciavano a fare strage

(1) L'opposizione fra filosofia e cristianesimo è esasperata (cfr. *Ap.*, 46, 47 e *de praescr.* 7).

(2) Un fugace accenno ai Marcioniti nel *de idololatria*, 5. Un inciso della introduzione nell'*Adversus Marcionem* — (I. 1): « in tantum enim haeresis deputabitur quod postea inducitur, in quantum veritas habebitur quod retro et a primordio traditum ut: sed alius libellus hunc gradum sustinebit adversus haereticos, etiam sine retractatu doctrinarum revincendos, quod hoc sint de praescriptione novitatis » — lascerebbe a prima vista supporre che il *de praescriptione* sia posteriore alla grossa opera antimarcionita. Ma a prescindere dal fatto che l'*adversus Marcionem* fu tre volte rielaborato da Tertulliano, e l' inciso surriferito può appartenere alla prima edizione anzichè all'ultima, tale inciso può costituire un semplice rinvio, che astrae dall'ordine cronologico dell'opera citata. Non va dimenticato che il *de praescriptione* si chiude coll'annuncio di una serie di confutazioni delle singole eresie: « si Dei gratia adnuerit, etiam specialiter quibusdam (haeresibus) respondebimus ».

nelle file della comunità. Se ne comprende la ragione immediata. L'una e l'altra implicavano una interpretazione del messaggio cristiano che equivaleva ad una inserzione nel piano generale dei sistemi culturali correnti, e quindi consentiva una professione religiosa che poteva esimere dalla confessione pubblica e dal martirio. I fedeli vi passavano in massa (1). Sono i fragili, i timidi, gli accomodanti, che nascondono, sotto le sottigliezze ereticali, la loro viltà. Nessuna meraviglia: « si fuissent ex nobis, permansissent utique nobiscum ». Ma l'esteriore tranquillità di giudizio non deve aver risposto allo stato d'animo genuino dello scrittore. La comunità andava perdendo ai suoi occhi quella atmosfera di pura intransigenza in cui egli si era trovato fino allora così a suo agio. Il *de testimonio* fu un appello alle risorse vive della coscienza che, riportata alle sue origini, è tutta satura di aspirazioni cristiane: il *de praescriptione* fu una fiera inscrizione in falso contro ogni pretesa astratta di vincolare il messaggio cristiano ad interpretazioni ideologiche, che lo sottraevano alla sua legittima trasmissione.

La *longae possessionis praescriptio*, che è menzionata per la prima volta in un rescritto di Severo e di Caracalla del 29 dicembre 199, ma che era stata probabilmente sanzionata da qualche editto provinciale prima di essere generalizzata dagli imperatori, era una restrizione condizionale, con cui il pretore dichiarava, che qualora l'occupante, regolarmente, un fondo provinciale avesse potuto dimostrare un possesso indisturbato decennale, era estinto qualsiasi altrui dominio ed era irricevibile ogni azione rivendicativa di precedenti possessori (2).

---

(1) Il *de praescriptione* si apre appunto con la constatazione amara che « tantum haereses valent » a causa della « condicio temporum ». Tertulliano si ribella a ricavare dall'andazzo un argomento normativo: « si episcopus, si diaconus, si vidua, si virgo, si doctor, si etiam martyr lapsus a regula fuerit, ideo haereses veritatem videbuntur obtinere? » (3). La diserzione si camuffa col passaggio alla mezza fede della speculazione gnostica. E il suo motivo è chiaro: « persecutio et martyras facit, haeresis apostatas tantum » 4.

(2) V. May, *Éléments de droit romain*, pag. 170. Il Vitton, nell'opera citata (pagina 38 e seg.), nega che l'argomentazione del *de praescriptione* sia un ricorso alla *longa possessio* che la Chiesa può accampare, quale pregiudiziale, contro l'invadenza abusiva degli eretici e la rivendicazione da essi fatta del patrimonio cristiano. Ter-

Con mossa piena di genialità, che doveva esercitare un'azione incalcolabile sui principî direttivi della dogmatica generale nell'ortodossia nel cattolicismo [1], Tertulliano si appropria la figura giuridica dell'eccezione prescrittiva e se ne avvale contro il multiforme fermento gnostico-ereticale, che minacciava di ottundere, col peso delle sue elucubrazioni, l'entusiasmo e la intransigenza della comunità credente. Il pericolo si annunciava serio e imminente, anche fuori della chiesa locale. Proprio in quel torno di tempo, ad Alessandria, colui il quale era successo a Panteno nella direzione del *didascaleion* cristiano, aveva iniziato la divulgazione di una grande opera, il cui solo titolo, desunto dagli usi letterari del tempo e dal metodo abituale delle compilazioni storico-culturali: *Tappeti*, era tutto un programma.

---

tulliano « fingendosi attore nel giudizio intentato contro gli autori della turbativa, che rivestono la posizione processuale di convenuti, invoca a sostegno della propria istanza, ... un diritto vero e proprio, che promana dalla istituzione di erede, conferitagli dagli apostoli, con diseredazione di qualsiasi altra persona... ». Nell'uso del vocabolo pertanto occorrerebbe ravvisare il generico significato di eccezione processuale o di merito. Lo Schlossmann dal canto suo, mirando ad assottigliare gli indizi di una specifica perizia giuridica negli scritti tertullianei (*Tertullian in Lichte der Jurisprudence* nella « Zeitschrift für Kirchengeschichte » del 1907), pensa che la praescriptio potrebbe essere qui l'equivalente latino della παραγραφή, ben nota alle scuole greche di retorica. Ma l'intelaiatura del trattato tertullianeo suppone chiaramente una trasposizione di procedimenti giuridici. E se in essa non è dato di cogliere con perfetta equipollenza tutti i particolari della figura legale della *longa possessio*, appare però molto più plausibile che, nelle sue linee schematiche, il punto di vista dell'apologista sia quello di chi, ad una rivendicazione di possesso, oppone la pregiudiziale della sua indisturbata occupazione.

(1) L'appello alla tradizione vigente e regolare dei padri non era motivo nuovo nella polemica confessionale. Papia l'aveva amorosamente esplorata prima di istituire la sua retta interpretazione dei κυριακὰ λόγια (in Eus. *H. E.*, III, 39, 4). Più di recente, Ireneo ne aveva mostrato e rivendicata la sufficienza, contro la curiosità irriverente della falsa gnosi (*Adv. Haer.*, III, 4, 1). Ma a Tertulliano spetta il merito di aver fatto della « tradizione » una norma inconcussa della verità religiosa, che, elaborata da Vincenzo lirinese nel suo *Commonitorium*, costituirà sempre, nelle ore più agitate della controversia, l'argomento principe della difesa cattolica. Cfr. Winkler, *Der Traditionsbegriff des Urchristentums bis Tertullian*. München, 1895. Non possiamo però fare a meno di segnalare la strana circostanza, per cui, mentre Tertulliano, millenarista ed intransigente, invoca la prescrizione contro i tentativi di deformazione compiuti a danno della genuina tradizione del messaggio evangelico mercè l'elaborazione concettuale della metafisica cosmogonica e della mistica soteriologica, più tardi la sua argomentazione sarà addotta, al contrario, a sostegno della teologia, contro tentativi di riportare il cristianesimo alla sua vera sostanza iniziale.

Prendendo lo spunto dall'ammonimento evangelico: « cercate e troverete » [1], Clemente si proponeva il fine di redigere un centone bene ordinato di passi desunti dalla speculazione ellenica, i quali avviassero la cultura cristiana verso la formazione di un tipo di gnosi riassorbente in sè il meglio della tradizione classica e dischiudente fino alle estreme possibilità gli elementi dottrinali di cui era potenzialmente ricco il messaggio cristiano. Poichè simile andazzo teorico-culturale andava fatalmente a detrimento dell'entusiasmo e della rigidezza morale, in cui l'apologista africano avrebbe voluto che si mantenessero la linea di condotta e le aspirazioni dei suoi fratelli di fede; poichè ogni adattamento alla moda speculativa circostante, ogni travestimento della « regula fidei » in categorie di riflessione razionale e in problemi di soteriologia individuale, equivalevano in pratica ad un travisamento o ad un abbandono delle posizioni tradizionali, nelle quali il cristianesimo era stato professato come messaggio della palingenesi nel Regno; Tertulliano levò, contro le deformazioni dilaganti, il suo allarme e il suo reciso verdetto.

Il *de praescriptione* comincia col togliere ogni significato e ogni valore normativo al passaggio in massa dei fedeli alle varie correnti della speculazione, che l'ambiguità del momento fa apparire ancora tutte in blocco ereticali. È inconsiderato lo scandalo che in molti spiriti provoca il potere di suggestione spiegato dalle eresie. L'eresia è come la febbre: la si può temere e ce se ne può guardare, non può sorprendere il fatto che esista. E non ha alcun modo di prevalere, se ci si arma contro il suo contagio. Chè la forza di diffusione dell'eresia nasce unicamente dalla fiacchezza della resistenza che le si oppone: « nihil valens, si in bene valentem fidem incurrat ». Se ci sono dei traditori e dei fiacchi nella comunità, sia pure in gradi elevati, i quali passano alle forme più accomodanti della professione cristiana, sotto la minaccia del pericolo e sotto lo sgomento della persecuzione, nessuna meraviglia. L'uomo scorge solamente le fattezze esteriori del suo fratello: Dio solo getta il suo sguardo nei cuori.

---

(1) Mt. VII, 7. V. sulla interpretazione datane da Clemente la nota del Noeldechen nei « Jahrbücher für protestantische Theologie », XII, 292 e segg.

« Anche fra gli apostoli del Cristo ci fu un traditore. Perchè dunque ci meraviglieremo se le sue schiere sono disertate da alcuni, quando noi siamo cristiani solo soffrendo e subendo delusioni a norma stessa del Cristo? Costoro uscirono dalle nostre fila, ma non erano dei nostri: se lo fossero stati, sarebbero rimasti con noi ». Del resto il pullulare delle eresie è un fatto previsto e scontato fin dai primordi della propaganda cristiana.

Questa olimpica indifferenza, però, che Tertulliano ostenta al cospetto del disfacimento in cui la durezza dei tempi sembra gettare la compagine della fraternità cristiana, e della dissipazione in cui sembrano naufragare le speranze più alte della esperienza tradizionale, non gli vieta di scattare con irruenza, quando il suo pensiero ricorre alla grande complice della rovina dei fratelli: la speculazione razionale. Da esse traggono scaturigine tutte le eresie. L'apologista non possiede ancora di queste una conoscenza diretta così minuta, che gli consenta una dimostrazione in regola dei presupposti strettamente filosofici da cui i molteplici sistemi ereticali hanno preso lo spunto per le loro aberrazioni. Egli si limita pertanto ancora ad una delineazione fugace ed aforistica del collegamento fra le singole tendenze eretiche e la corrente filosofica rispettivamente analoga. Per prorompere subito in un'invettiva tagliente contro la speculazione metafisica e colui che ne è la personificazione per eccellenza: « La medesima materia è trattata dagli eretici come dai filosofi, le medesime conclusioni sono ripetute: donde il male e perchè, e donde l'uomo e come? E poi, secondo l'aggiunta recente di Valentino, donde Dio?... Disgraziato Aristotele, che li addestrò ad una dialettica maestra nel costruire e nel distruggere, mutevole nelle conclusioni, artificiosa nelle congetture, stilizzata nelle argomentazioni, artefice di contese, tormentatrice pur di sè stessa, sempre tutto revocante in dubbio, nella paura di non aver esaurito l'indagine. Per questo le favole e le interminabili genealogie, e le questioni oziose, e i discorsi insinuanti come un cancro, volendo immunizzare dai quali l'apostolo raccomandò tassativamente di guardarsi dalla filosofia... L'apostolo era stato ad Atene e aveva conosciuto di persona questa sapienza umana, che ostenta verità e la corrompe, rifrangendosi essa stessa in una folla di

eresie, quante sono le scuole che si dilaniano a vicenda. Orsù dunque: che cosa mai di comune ad Atene e a Gerusalemme? All'accademia e alla chiesa? Agli eretici e ai cristiani? Il nostro tirocinio ha luogo nel portico di Salomone [1], di colui che insegnò già doversi il Signore ricercare in semplicità di spirito. Se la sbrighino poi coloro che hanno coniato un cristianesimo stoico, platonico, dialettico. Per conto nostro, non siamo più punti da curiosità dopo l'avvento del Cristo e non abbiamo bisogno di indagare, dopo il Vangelo. Una volta raggiunta la fede, non siamo presi da alcuna vaghezza di credere di più. Poichè il primo articolo del nostro credo è appunto quello che null'altro esiste, che si debba credere al di là ».

Ma i fedeli prevaricatori, che andavano a mendicare nell'arricchimento delle cognizioni cosmologiche o nell'elucubrazioni soteriologiche un comodo diversivo all'affievolirsi del loro fervore religioso nell'ora del pericolo pubblico, si facevano forti del precetto evangelico: « cercate e troverete! ». Tertulliano si indugia a mostrare il valore contingente e circoscritto dell'ammonimento evangelico. E, a salvaguardia contro le eventuali deformazioni e le inutili e proditorie amplificazioni concettuali della fede, pronuncia il suo simbolo, quasi tessera, necessaria e sufficiente, di un inalterabile riconoscimento confessionale: « Ecco la regola della fede [2]: credere che esista un unico Dio non diverso dal creatore del mondo, il quale produsse dal nulla l'universo mediante la sua parola, emessa prima fra tutte le cose; che tale parola è chiamata figlio, multiformemente, in nome di Dio visto da patriarchi, sempre ascoltato nei profeti, infine trasferito dallo spirito e dalla virtù di Dio Padre nella Vergine

---

(1) Il portico, cioè, del tempio di Gerusalemme, dove gli apostoli inizialmente predicarono (*Atti*, III e V).

(2) È il κανών e il σωμάτιον τῆς ἀληθείας, il *corpusculum veritatis*, che un decennio prima anche Ireneo aveva contrapposto alla speculazione pseudo-gnostica. Più tardi, quando gli sviluppi logici della controversia avranno condotto l'apologista a più minuta familiarità con l'insidia speculativa, Ireneo sarà da lui esplicitamente ricordato come « omnium doctrinarum diligentissimus explorator » (*adv. val.*, 5). Si può porre a confronto la formola di fede tertullianea con quella, sostanzialmente identica di Ireneo, al l. I, c. 10, 1 dell'ἔλεγχος, il cui testo greco è conservato in Epifanio, *Pan*, 31, e ai §§ 6, 7 dell'Ἐπίδειξις. Cfr. Hahn, *Bibliothek der Simbole*.

Maria, fattosi carne nel suo utero e da essa nato, operando, Gesù Cristo [1], uscito a predicare una nuova legge e una nuova promessa del Regno dei cieli, operando miracoli; che, confitto sulla croce, risorse il terzo giorno, tratto in cielo, andò ad assidersi alla destra del padre, e mandò la virtù vicaria dello spirito santo, a sostenere i credenti; che deve ritornare a raccogliere con sè i santi nel frutto della vita eterna e delle promesse celestiali e a giudicare i profani condannandoli al fuoco eterno, risuscitando tutti nella carne ripristinata ».

Ma non poteva essere ormai sufficiente, ad arginare la dilagante alluvione della speculazione ereticale, contrapporre in forma incisiva il retaggio schematico della tradizione cristiana. Occorreva contestare la validità delle sue pretese ermeneutiche. Tertulliano enuncia pertanto il suo argomento globale: « costoro (gli eretici) stiracchiano le Scritture e con tale audacia riescono a scuotere le convinzioni di alcuni. Col solo loro contatto, i saldi stancano, gl'infermi abbattono, gl'incerti lasciano corrosi dallo scrupolo. Noi opponiamo ad essi la mancanza di un qualsiasi titolo a disputare delle Scritture ». L'apologista riduce la controversia ad un solo punto: « di chi sia retaggio la fede, a chi appartengano le Scritture, da chi, per mezzo di chi, e quando, e a chi sia stata consegnata la disciplina, mercè cui si diviene cristiani. Là dove sarà apparso consistere la verità della disciplina e della fede del cristianesimo, ivi dovrà riconoscersi la verità delle Scritture, delle interpretazioni, di tutte le tradizioni cristiane ». Tertulliano si accinge pertanto a mostrare la continuità storica della trasmissione ereditaria del possesso evangelico, dagli apostoli, attraverso la gerarchia episcopale, fino ai giorni suoi. Roma occupa nell'evocazione dello scrittore una posizione di riconosciuta ed esaltata eminenza: « Qualora tu voglia più a fondo esercitare la tua curiosità nell'affare della tua salvezza, passa in rassegna le chiese apostoliche, presso le quali si levano ancora al lor posto le cattedre degli apostoli, in grembo alle quali ancora si leggono le loro lettere autentiche, di ciascuno riproducendo l'accento e rievocando il profilo. Ecco: se ti è contigua l'Acaia, hai

(1) L'Oehler corregge l'*egisse* dei codici, in *exisse*, senza plausibile ragione.

Corinto. Se non sei lungi dalla Macedonia, hai Filippi, Tessalonica. Se puoi rivolgerti all'Asia, hai Efeso. Se sei sui confini dell'Italia, hai Roma, l'autorità della quale anch'essa viene in nostro soccorso. Quanto felice questa chiesa a cui gli apostoli legarono, col proprio sangue, intera la loro dottrina, dove Pietro subì un supplizio simile a quello del Signore, dove Paolo è coronato con la morte di Giovanni, dove Giovanni l'apostolo, dopo essere stato tuffato, illeso [1], in olio bollente, è mandato in relegazione in un'isola ». È così un procedimento semplice ed elementare ricostruire gli stadi di transizione del messaggio cristiano, nel suo corso storico: « e gli eretici non possono essere ammessi ad ingaggiare una disputazione qualsiasi sulle Scritture, dal momento che, pur senza fare ricorso alle Scritture, possiamo dimostrare che esse non appartengono loro. Poichè non accettano quella regola che a Cristo fu consegnata da Dio, agli apostoli da Cristo, alla chiesa dagli apostoli ». Tertulliano getta loro in faccia la domanda pregiudiziale: « Chi siete voi? Donde e quando veniste? Che cosa fate, voi non miei, in mezzo al mio terreno? Tu, Marcione, a qual titolo tagli il mio bosco? E tu, Valentino, con qual diritto devii le mie acque irrigatorie? E tu, Apelle, in base a qual potere, alteri i miei confini? Mio è il possesso..., antecedente ad ogni contestazione ».

Ma nonostante lo sdegnoso sussiego della sua impugnazione pregiudiziale, Tertulliano doveva avvertire la necessità di scendere a contesa più aderente e più diretta contro le varie forme dottrinali in cui si specificava l'inquietudine teorica, in cui la rilassata comunità cercava il diversivo alla sua addomesticata transigenza. Doveva però in pari tempo avvertire qual paziente preparazione fosse necessaria mandare innanzi ad una confutazione ragionata. Il *de praescriptione* si chiudeva con una promessa impegnativa: « Per ora abbiamo sostenuto genericamente, contro tutte le eresie in blocco, che, in base a un presupposto prescrittivo giusto e necessario, son da tenersi lontane da ogni

---

(1) È l'unica testimonianza ecclesiastica su questa prova dell'apostolo. Girolamo (*Adv. Jov.*, I, 96) dipende da Tertulliano. Cfr. Linsenmeyer, nell'« Historisches Jahrbuch » del 1904.

discussione scritturale. Più tardi, se la grazia di Dio lo consentirà, risponderemo anche partitamente a qualcuno dei suoi rappresentanti ».

La promessa doveva cominciare ad essere mantenuta molto presto. Il primo pensatore eterodosso che Tertulliano prese singolarmente a partito, fu Ermogene [1]. Il trattato dedicato alla impugnazione del sistema dualistico-materialistico, ch'egli aveva esposto in uno scritto di propaganda filosofico-religiosa, ha [2], col *de praescriptione*, un collegamento intimo evidente. Tertulliano sembra averlo cominciato a scrivere piena ancora l'intelligenza dell'argomento pregiudiziale, di cui in cuor suo si doveva così fortemente compiacere: « solemus haeriticis compendii gratia de posteritate praescribere ». Copiosi parallelismi concettuali e stilistici legano a vicenda i due scritti [3]: attraverso i quali par di cogliere sul vivo lo spiegamento logico e continuativo delle medesime preoccupazioni e dell'identico programma.

Ora che dalla difesa teorica e generale del messaggio cristiano Tertulliano scendeva alla rivendicazione serrata di posizioni ortodosse contro compagni di fede intiepiditi, se non completamente fedigrafi, la sua polemica si faceva più aspra, più

(1) Pochissimi sono i ragguagli biografici e dottrinali che possediamo intorno a costui, al di fuori delle indicazioni fugaci e delle allusioni taglienti che ci offre il trattato polemico tertullianeo. Secondo una testimonianza di Eusebio (*H. E.*, IV, 24, 1) Teofilo antiocheno scrisse anch'egli contro un tal eretico Ermogene, che deve essere quasi certamente la stessa persona, dal momento che Ippolito (*Philosophoumena*, VIII, 4-17 e X, 28) e Teodoreto (*Haer. fab. comp.*, I, 19) conoscono un solo eterodosso di questo nome. Se ne deve concludere che Ermogene era un orientale, che aveva dato da fare già, con le sue dottrine teologiche e cristologiche, ai maestri locali. Poi, spinto probabilmente dal miraggio di un miglior successo alla sua professione — egli era pittore — si era trasferito a Cartagine. Qui la sua propaganda, che al di là di un dualismo metafisico dai contorni poco precisi, doveva mirare a patrocinare una pratica di vita lassistica e ad intaccare la certezza delle soprannaturali sanzioni, doveva imbattersi nella resistenza pugnace e sarcastica dell'apologista.

(2) Lo Zahn (*Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, I, 1-49) ha sostenuto, con argomenti di un certo valore, che il trattato sulla eternità della materia era stato dettato da Ermogene in greco.

(3) Un esempio: « quid academiae et ecclesiae? Nostra institutio de porticu Salomonis est » (*de praescr.*, 7); « a christianis enim conversus ad philosophos, de ecclesia in academiam et porticum, inde sumpsit a stoicis materiam cum domino ponere » (*adv. Herm*, 1).

concitata, più tagliente. L'*adversus Hermogenem* è colmo di riferimenti impertinenti alla persona dell'avversario, il quale « pingit illecite, nubit assidue, legem Dei in libidinem defendit, in artem contemnit, bis falsarius, et cauterio et stilo, totus adulter, et praedicationis et carnis, siquidem et nubentium contagio foetet » (1). Ma le pungentissime allusioni personali non sono che ornamenti polemici alla stringata coerenza della confutazione filosofica.

Ermogene rappresentava una personificazione tipica delle rovinose deformazioni verso cui la contaminante penetrazione dei metodi e delle tesi della filosofia sospingeva la fede nel messaggio cristiano. La sua dottrina sulla eternità della materia era dello stoicismo trapiantato nell'ambito delle credenze evangeliche. Ermogene tentava di darne una dimostrazione rigorosa. Dio, egli argomenta, può avere suscitato l'universo o da sè, o dal nulla, o da qualcosa di preesistente. La prima ipotesi, secondo lui, non è possibile, perchè essa supporrebbe, in Dio, una scomponibilità in parti. La seconda nè pure, poichè la sua bontà non gli avrebbe mai consentito di far qualunque cosa che non fosse ottima: mentre il male dilaga nell'universo. Rimane la terza ipotesi: che abbia cioè lentamente e gradatamente dato una forma ed un ordine ad una immensa materia, che viene assumendo, sotto il tocco divino, una figura ed una meta (2).

---

(1) Dopo questo po' po' di insolenze, il disinvolto apologista ha il coraggio di dire, evasivamente: « sed viderit persona, cum doctrina mihi quaestio est ». Del resto non è nè pur vero che da allora in poi la « persona » rimanga fuori degli strali del terribile lottatore. Ecco un altro complimento: « nisi quod, si tam rectas lineas ducis, Hermogenes, quam ratiocinaris, pictor te bardior non est » 36.

(2) La materia si presenta graficamente alla fantasia del pittore come un serbatoio confuso ed indistinto di elementi caotici, turbolenti, incandescenti, che subiscono, attraverso il piano di Dio, una filtrazione sboccante nell'armonia, mercè una ebollizione inquieta che rielabora senza interruzione le precedenti combinazioni. Tertulliano lo prende in parola e scopre le sue contraddizioni: « Inconditus et inconfusus et turbulentus fuit materiae motus. Sic enim et ollae undique ebullientis similitudinem opponis. Et quomodo alibi alius a te adfirmatur? Cum enim vis materiam nec bonam nec malam inducere, — Igitur — inquis subiacens materia, aequalis momenti habens motum neque ad bonum neque ad malum plurimum vergit. — Si aequalis momenti, iam non turbulentus, nec cacabacius, sed compositus et temperatus, scilicet qui inter bonum et malum suo arbitrio agitatus, in neutram tamen partem pronus et praeceps, mediae, quod aiunt, aginae aequilibrato impetu ferebatur. Haec inquies non est, haec

Tertulliano, con sottile e agguerrito rigore dialettico, patrocina la dottrina della creazione dal nulla. La presenza stessa del male nel mondo non lo sgomenta. Già gli sembra che la stessa scappatoia ermogeniana non affranchi Iddio da qualsiasi responsabilità in esso. « Sine causa laboras, ne malorum constituatur Deus, quia et si de materia fecit, ipsi deputabuntur qui fecit, proinde quatenus fecit ». E poi, Dio è sempre meglio concepirlo facitore e creatore, anzichè ordinatore e foggiatore: « quaecumque potestas ei quam pusillitas competit ». Il male ha la sua funzione e il suo significato nello spiegamento dell'universo, chè, sì, Dio ha avuto uno strumento nella impostazione del mondo, ma la sua sapienza, che l'apologista esalta, facendo larghi appelli all'« instrumentum » biblico.

Ma Tertulliano tradisce molto bene la preoccupazione pragmatica sua e di tutta la comunità al cospetto del dualismo cosmogonico ermogeniano, forma più rozza e grossolana di marcionismo, meno dominata da intenti spiccatamente etici, quando accampa contro il suo avversario e la sua dottrina delle origini, la visione degli ultimi eventi. La genesi delle cose è in fun-

---

turbulentia et passivitas non est, sed moderatio, et modestia, et iustitia motationis, neutram in partem inclinantis. Plane si huc et illuc aut in alterum magis proclinaret, tunc inconcinnitatis et inaequalitatis et turbolentiae denotari mereretur. Porro si neque ad bonum neque ad malum pronior erat motus, utique inter bonum et malum agebatur: ut ex hoc quoque materiam determinabilem appareat, cuius motus nec malo nec bono pronus, eo quod in neutrum vergebat, intra utrumque ab utroque pendebat, et hoc nomine ab utroque determinabatur. Sed et bonum et malum in loco facis, cum dicis motum materiae in neutrum eorum fuisse propensum. Materia enim, quae in loco erat, neque huc neque illuc devergens, in loca non devergebat in quibus erat bonum et malum. Dans autem locum bono et malo corporalia ea facis, faciendo localia, quia quae locum habent, prius est ut corporalia sint. Denique incorporalia proprium locum non haberent, nisi in corpore, cum corpori accedunt. Ad bonum autem et malum non devergens materia ut aut corporalia aut localia non devergebat. Bonum ergo et malum erras, si substantias esse vis. Substantias enim facis quibus loca adsignas: loca autem adsignas cum materiae motum ab utraque regione suspendis » 41.

Nel c. 4 Tertulliano convince Ermogene di diteismo, poichè « materiam parem Deo infert ». A questo inciso seguono nel testo alcune frasi che l'ultimo editore del trattatello, il Kroymann, (CSE, XXXVII, 3) vorrebbe espungere, come prive di ogni collegamento con i periodi precedenti. Il Bill ne ha mostrato la genuinità, ponendole in comparazione con una dichiarazione di fede monoteistica che si ritrova nell'*adversus Marcionem* (I, 3), e con un passo di Novaziano (*de trinitate*, 4) del quale è constatata la dipendenza pedissequa dall'apologista africano (*Zur Erklärung und Textkritik des 1 Buches Tertullians adversus Marcionem*, pag. 101).

zione del loro destino escatologico. « Del resto che Iddio abbia tratto tutto dal nulla apparirà da quella divina volontà governatrice, la quale deve il tutto al nulla riportare... Dio infatti da una sostanza eterna, come sarebbe (nella ipotesi ermogeniana) la materia, non avrebbe mai potuto ricavare una realtà peritura, nè da elementi migliori avrebbe potuto foggiare un cosmo inferiore, mentre, caso mai, a Dio si deve attribuire la potenza inversa, quella di suscitare da fattori inferiori, realtà maggiori, e precisamente dal corruttibile e dal transitorio, l'immortale e l'eterno. Il che precisamente Dio ha promesso e promette alla nostra carne, della quale virtù e potestà sua ha voluto già collocare in noi un pegno indiscutibile, ponendo fra gli articoli della nostra fede, questo: che Egli destò l'universo, quasi morto, dal nulla, l'universo cioè che non era, portando all'essere » (1).

Noi cogliamo così qui sul vivo la dialettica che presiede allo sviluppo e alla cristallizzazione della dogmatica cristiana. I fattori che spiegano l'azione più efficace in tale processo sono

---

(1) 34. Che la dottrina ermogeniana avesse delle strette interferenze con l'antropologia e l'escatologia, appare da altri molteplici indizi e testimonianze. Tertulliano stesso, con un accenno esplicito del *de anima* (11, « animam ex materia, non ex Dei flatu contendit ») e con un rimando ad un trattatello perduto ch'egli aveva di proposito consacrato all'origine dell'anima (*ibid.*, 1), ci assicura che Ermogene appoggiava al suo dualismo cosmogonico la tesi che l'anima umana, come appartenente alla materia, fosse mortale, e come quindi l'immortalità non potesse spettarle che come dono condizionato, legato cioè alla partecipazione ad uno spirito derivante dalla sostanza di Dio. Il che appunto viene confermato da un passo di un trattato pseudo-ambrosiano sull'origine dell'anima, pubblicato dal Caspari (*Anecdota*, 225 e seg.), in cui è detto: « Cesset Ermogenes, qui dicit nihil post mortem hominem futurum ». L'asserzione naturalmente deve intendersi di coloro che son privi dello Spirito di Dio o lo hanno perduto a causa dei loro peccati e quindi soggiacciono al destino dei demoni, disciolti nella materia (Teod., I, 19: τὸν διάβολον καὶ τοὺς δαίμονας εἰς τὴν ὕλην ἀναχεθήσεσθαι). Dottrina cotesta che si avvicina sensibilmente all'escatologia marcionitica e che del resto era comune a molti scrittori cristiani del tempo, come Taziano. La cristologia di Ermogene non appare chiara dalle testimonianze patristiche. Tertulliano dice di lui (1): « Christum Dominum non alium videtur agnoscere, alium tamen facit ». Filastrio lo collega ai Patripassiani (come si sarebbe potuto fare per Marcione) e gli *Excerpta ex Theodoto* dicono stranamente che Ermogene interpretava il Salmo XIX, 6 nel senso che il Cristo aveva deposto la sua carne nel sole: τὸ σῶμα τοῦ Κυρίου ἐν τῷ ἡλίῳ αὐτὸν ἀποτίθεσθαι. Secondo il Bousset (*Hauptprobleme der Gnosis*, 222) il rapporto di questa idea col salmo 19 è un'ipotesi tardiva. La primitiva concezione di Ermogene si doveva collegare alle speculazioni orientali, che fanno del « primo uomo » un eroe solare.

quelli di natura escatologica. È sotto il loro stimolo e il loro controllo che si delineano e si avviano verso l'ufficiale canonizzazione le posizioni teoretiche intorno alle origini. Ora, come sempre, la causa finale è quella che opera per prima e più validamente. Sottoponendo ad una selezione le correnti intellettuali che venivano disegnandosi intorno a lui, Tertulliano è guidato prevalentemente dal bisogno istintivo di salvare i criteri di valutazione morale e le finalità ultracosmiche, che il cristianesimo ha introdotto nel mondo. E anche quando egli sembrerà allontanarsi dal sentimento prevalente dei suoi confratelli di fede, tratti ormai, sotto l'assillo delle preoccupazioni ambientali, automaticamente, ad ammorbidire la intransigente rudezza della fede evangelica mercè i sagaci rivestimenti della speculazione razionale, egli sarà il ritardatario difensore del programma massimo, col quale il Vangelo si era presentato nell'Impero. Ma, per uno di quegli strani paradossi di cui è ricolma la storia della spiritualità umana, mentre egli si costituirà paladino del patrimonio tradizionale del cristianesimo contro ogni insidia di deformazione concettuale, contribuirà come pochi altri alla sua enucleazione dogmatica.

Frattanto, il moralista e il polemista instancabile non poteva limitarsi a impugnare i sogni metafisici del pittore orientale, trapiantatosi, in cerca di fortuna, a Cartagine. Tertulliano ha sempre l'occhio rivolto alla vita interna della sua comunità.

Se l'*adversus Hermogenem* aveva voluto essere una rivendicazione della dottrina biblica della creazione, ispirata dal timore istintivo che il disconoscimento di un'origine dal nulla compromettesse la reintegrazione del caduco nell'immortalità beata, il *de poenitentia* volle essere un ammonimento generale ai cristiani tiepidi e accomodanti, disposti a trovare in un battesimo indefinitivamente ritardato o magicamente inteso, una seconda sanatoria al loro codardo accomodamento alla prepotenza del paganesimo circostante [1]. Se anche dati esterni di indubbia elo-

---

(1) È merito del Bonwetsch (*op. cit.*, pag. 59) se si può dire che « zu den best datierbaren Schriften gehört das Buch von der Busse ». Egli infatti ha istituito un'analisi sagace degli accenni che il libro contiene agli avvenimenti del 203 e del 204.

quenza non ci inducessero a collocare cronologicamente il *de poenitentia* in questo periodo dell'attività tertullianea [1], sarebbe sufficiente allo scopo la trasparente affinità fra l'attitudine di spirito che trapela dai primi saggi di polemica antiereticale e questa apologia calorosa della palingenesi interiore, che la professione del Vangelo deve determinare nel cuore dei convertiti [2]. Contro il pericolo che la professione cristiana, che è una

---

(1) L'eruzione del Vesuvio nel 203 era apparsa all'anima credula di Dione Cassio come un preannuncio misterioso della catastrofe cruenta dell'onnipotente Plauziano trucidato nel gennaio del 204 (ἐν δὲ τῷ Βεσβίῳ τῷ ὄρει πῦρ τε πλεῖστον ἐξέλαμψε καὶ μυκήματα μέγιστα ἐγένετο, ὥστε καὶ εἰς τὴν Καπύην, ἐν ᾗ ὁσάκις ἂν ἐν τῇ Ἰταλίᾳ οἰκῷ, διάγω, ἐξακουσθῆναι... ἐδόκει οὖν ἐκ τῶν περὶ τὸ Βέσβιον γεγονότων νεοχμόν τι ἔσεσθαι καὶ μέντοι καὶ περὶ τὸν Πλαυτιανὸν αὐτίκα ἐνεοχμώθη, LXXVI, 2).

Il *de poenitentia* allude in vario modo a quegli avvenimenti. Parlando della *gehenna*, Tertulliano si domanda: « Quid illum thesaurum ignis aeterni aestimamus, cum fumariola quaedam eius tale flammarum ictus suscitens, ut proximae urbes aut iam nullae extent, aut idem sibi de die sperent? Dissiliunt superbissimi montes ignis intrinsecus fetu, et quod nobis iudicii perpetuitatem probat, cum dissiliant, cum devorentur, nunquam tamen finiuntur. Quis haec supplicia interim montium non iudicii minantis exemplaria deputabit? Quis scintillas tales non magni alicuius et inaestimabilis foci missilia quaedam et exercitoria iacula consentiet? » 12. Una allusione poi, coperta come la prudenza esigeva, ma sufficientemente chiara al cambiamento fatale di sentimenti di Severo verso il suo ministro, affiora nelle prime frasi stesse dello scritto, dove il moralista pone in contrasto la « penitenza cristiana » con la « penitenza » di coloro i quali, « ignorantes Deum » passano irrazionalmente da un eccesso all'altro, di bene e di male. « Semetipsos exsecrantur quia benefecerint, eamque maxime paenitentiae speciem quae optimis operibus irrogatur in corde figunt, meminisse curantes, ne quid boni rursus praestent; contra paenitentiae malorum levius incubant. Denique facilius per eandem delinquunt, quam per eandem recte faciunt ». Infine, se supponiamo, con piena e oggettiva verisimiglianza, che la fantasia pronta e fervida dell'apologista fosse sempre all'erta per cogliere quanto di comico si svolgesse intorno a lui, nello spiegamento della vita ufficiale pagana, possiamo scorgere una pittura ironica dello spettacolo cui assisteva nel momento di dettare il trattato, quando descrive l'affaccendarsi annuale dei candidati agli uffici pubblici alla vigilia delle nuove designazioni: « illos, qui ambitu obeunt capessendi magistratus, neque pudet neque piget incommodis animae et corporis, nec incommodis tantum, verum et contumeliis omnibus eniti in causa votorum suorum. Quas non ignobilitates vestium affectant? quae non atria nocturnis et crudis salutationibus occupant? ad omnem occursum maioris cuiusque personae decrescentes, nullis conviviis celebres, nullis comessationibus congreges, sed exules a libertatis et laetitiae felicitate, idque totum propter unius anni volaticum gaudium. Nos, quod securium virgarumve petitio sustinet, in periculo aeternitatis tolerare dubitamus? et castigationum victus atque cultus offenso domino praestare cessabimus, quae gentiles nemine omnino laeso sibi irrogant? » 11.

(2) Non è esatto dire con il Mon I, 373 che la prima parte del *de poenitentia*

resipiscenza e una rinascita, smarrisca, nella pratica quotidiana sotto la pressione degli avvenimenti esteriori, la consapevolezza del suo altissimo destino e dei suoi rigidi obblighi, Tertulliano leva la sua aspra ammonizione. A persuaderci del carattere contingente di questo scritto, che è in perfetta coesione con gli antecedenti atteggiamenti dello scrittore e che non sarà propriamente rinnegato più tardi, ma solamente intonato al dilagare crescente del rilassamento e della infingardaggine nella condotta pratica della comunità ufficiale, basta l'enumerazione degli sforzi che il « pervicacissimus hostis » degli uomini compie per riguadagnare il dominio degli iniziati e che Tertulliano denuncia: « Esso sta in vedetta, aggredisce, assedia, per cercar di ferire gli occhi con la concupiscenza carnale, o di adescare le anime con le lusinghe mondane, o di sovvertire la fede attraverso la paura dei poteri terreni, o di allontanare dalla via sicura mediante le tradizioni perverse » [1]. Come sempre, la preoccupazione di Tertulliano è quella di conservare immuni — ora che la persecuzione è apertamente e solennemente scatenata e mantenersi puri e incontaminati è compito non scevro dai più seri pericoli, — con maggior calore che mai, i fratelli di fede dalle dedizioni indecorose, dagli accomodamenti vili, dalle acquiescenze supine.

Egli comincia con l'enunciare il concetto più generico della penitenza: « quaedam passio animi quae veniat de offensa sententiae peioris » [2]. Ma spiega subito quando simile *passio*, normalizzata dalla ragione, divenga degna e lodevole, e quali siano le malefatte o le perverse abitudini su cui essa debba esercitarsi [2]. « Conosciuto il vero Dio, immediatamente lo spirito,

---

sia rivolta esclusivamente ai catecumeni. Il riferimento a costoro è solamente una delle esemplificazioni e delle applicazioni della consegna generica della μετάνοια che l'apologista celebra ed inculca, additandone le esigenze implicite e formulando i doveri pratici che essa impone.

(1) Lezione preferibile a « prioris ».

(2) Appar chiaro che la *poenitentia* di cui Tertulliano ha la mente piena, intessendo il suo panegirico, è una condizione dello spirito, più che un atto fugace di pentimento: « Paeniteat errorum, reperta veritate, paeniteat amasse quae Deus non amat, quando ne nos quidem ipsi servulis nostris e a quibus offendimur non odisse permittimus... Non leviter in Dominum peccat qui, cum aemulo eius diabolo paeni-

riguardato e illuminato dal suo autore, assurge alla visione della verità e colui che è iniziato ai precetti del Signore, è immediatamente avvertito di ascrivere a colpa tutto ciò da cui Dio prescrive di star lontani ». Naturalmente il moralista esigente che è Tertulliano non si contenta di tale definizione sintetica e si indugia a ripartire le categorie delle colpe morali: « Quegli stessi che fissò una pena attraverso il giudizio a tutte le colpe, della carne o dello spirito, di fatto o semplicemente nell'intenzione perpetrate, promise il perdono attraverso la penitenza. — Preferisco la penitenza alla morte — (Ez., XXXIII, 11). Vuol dire dunque che la penitenza è la vita. Tu, o peccatore [1], mai simile, anzi minore di me, chè riconosco la mia superiorità in fatto di colpe, prendi così possesso della penitenza e così stringila, come può fare il naufrago alla vista di un rottame » [2]. In linea di principio Tertulliano non ammette che colui il quale, mercè la conversione, è entrato nello stato di penitenza, permetta che questa sia violata, attraverso la ricaduta nella colpa [3]. Ma, mirando a chiarire, con cautela, pur senza durezze eccessive, la applicazione concreta di simile presupposto; fresco della lettura di Erma, nel *Pastore* del quale il problema penitenziale aveva

---

tentia renuntiasset et hoc nomine illum domino subiecisset, rursus eundem regressu suo erigit, et exultationem eius seipsum facit, ut denuo malus recuperata praeda sua adversus dominum gaudeat » 4, 5.

(1) Questo discorso diretto è nelle consuetudini stilistiche di Tertulliano e non ci sembra possa in nessuna maniera invocarsi come un argomento valido in sostegno della tesi che vede nello scrittore un « presbitero », nel significato tecnicamente gerarchico della parola, come fa anche il D'Alès, *L'èdit de Calliste*, pag. 137, il quale del resto si contraddice, scorgendo nel *de poenitentia* uno squarcio di istruzione catechetica, mente poi riconosce nello scritto due parti che non si attagliano propriamente ai catecumeni.

(2) Vanno segnalate le parole precise, onde si comprenda qual'è la penitenza di cui Tertulliano parla: « Paenitentiam ita invade, ita amplexare, ut naufragus alicuius tabulae fidem ». Se evidentemente Tertulliano volesse alludere al rito dell'unica esomologesi concessa, non adoprerebbe il vocabolo *invade*, e l'altro *amplexare*.

(3) « Hoc enim dico, paenitentiam, quae per Dei gratiam ostensa et indicta nobis in gratiam nos domino revocat, semel cognitam atque susceptam nunquam posthac iteratione delicti resignare oportere » 5. Occorrerà tener presente questa dichiarazione pregiudiziale di Tertulliano, quando più tardi, a proposito del *de pudicitia*, dovremo valutare esattamente il significato e la portata della variazione tertullianea sull'unica esomologesi concessa ai peccatori dopo il battesimo.

avuto una trattazione misurata e in pari tempo accorta [1], egli si arresta a indagarne le conseguenze per le due classi della comunità, catecumeni e neofiti da una parte, fedeli ordinari dall'altra [2]. A quelli tra i primi che fanno troppo a fidanza col perdono battesimale, e in vista della sua virtù prodigiosa vengono meno agli oneri della adesione intima al messaggio evangelico, ricorda che il lavacro materiale non è che la sanzione di un antecedente lavacro e di una preliminare purificazione interiore. Dei secondi, quelli che una volta iniziati, trascorrono la vita nella sorveglianza più gelosa su di sè, sono da Tertulliano esaltati [2], quelli, la cui fragilità cede all'invida insidia del nemico, sono, dall'apologista che spera ancora nella capacità di rinvigorimento della comunità sopraffatta dalle angustie dell'ora, invitati alla seconda ma definitiva resipiscenza, alla esomologesi. Tertulliano ne descrive con efficacia lo spiegamento: « confessiamo (così) il nostro delitto al Signore, non perchè egli lo ignori [3], ma perchè la confessione spiana la via alla soddisfazione e desta quel sentimento di penitenza, da cui Dio è pla-

---

(1) Non occorre qui rintracciare la questione della evoluzione penitenziale nei primi due secoli cristiani. Il D'Alès l'ha esposta, non senza qualche lieve adattamento teologale, nei primi capitoli del suo *Édit de Calliste*. Il Donini l'ha succintamente rievocata nel capitolo VI del suo *Ippolito di Roma*. Il collegamento fra il *de paenitentia* e il Ποιμήν (Mand. IV, 3) è evidente, e il D'Alès ha dato modo (*op. cit.*, pag. 169) di coglierlo a volo, ponendo i due testi a raffronto. Ma il D'Alès stesso ha mancato di segnalare la elaborazione che i concetti di Erma subiscono passando nel moralista africano. Andava ad esempio rilevata la minuta specificazione che l'« acharnement spécial du démon contre les baptisés », la πολυπλοκία τοῦ διαβόλου di Erma, assume nella enumerazione minuta del c. 7 del *de poenitentia*. Più che della questione dei peccati irremissibili, di cui ormai anche il D'Alès ha fatto giustizia sommaria, sarebbe più tosto il caso di occuparsi di quella che è la vera questione morale del secondo secolo cristiano: la progressiva distinzione fra μετάνοια e ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν, il passaggio cioè da *poenitentia* ad *exmologesis*, non trascurando il fatto che, quest'ultima, non è ancora nel Pastore la confessione pubblica descritta da Tertulliano, chè Erma due volte, nelle Visioni (I e III) sembra cercare proprio la solitudine per ἐξομολογεῖσθαι τὰς ἁμαρτίας. Alla luce della questione generale così largamente disegnata sarà possibile raffigurarsi con maggiore aderenza alla realtà il carattere sacramentale dell'esomologesi tertullianea, intorno a cui si è tanto discusso del Funk in poi (nelle *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen*, I).

(2) « Modus temeritatis, testatio est timoris. Timor autem hominis, Dei honor est » 7.

(3) Poco prima l'apologista aveva aforisticamente asserito: « quantascumque tenebras factis tuis superstruxeris, Deus lumen est » 6.

cato. L'esomologesi è la disciplina dell'umiliazione, della mortificazione, del dolore. Impone di corroborare le preghiere con i digiuni, di gemere, di sparger lacrime, di effondersi in singhiozzi giorno e notte al cospetto del Signore, e poi di trascinarsi carponi dinanzi al presbiterio e alle ginocchia dei confessori, implorando dai fratelli il soccorso cooperatore della loro intercessione ». Non meno di tanto Tertulliano chiedeva al pentimento del recidivo. Con l'esplicita clausola che una sola volta esso si dovesse reputare lecito e valido (1).

Pur accompagnata da così rigide e circospette clausole, la seconda μετάνοια dovette apparire subito all'apologista, che pur ne aveva riconosciuto la legittimità, concessione foriera di così gravi attentati alla rigidezza del carattere cristiano, che Tertulliano credette indispensabile neutralizzarne le possibili ripercussioni con un sollecito panegirico della virtù, che educa il cristiano alla tolleranza di tutte le traversie e di tutti i disinganni, la ὑπομονή neotestamentaria, la *patientia* (2). Tertulliano ricono-

---

(1) « Huius igitur paenitentiae secundae et unius quanto in arto negotium est, tanto operosior probatio, ut non sola conscientia praeferatur, sed aliquo etiam actu administretur » 9.

(2) Anche qui, a suffragio della propinquità cronologica dei due trattati, suggerita e raccomandata dalla correlazione degli argomenti e dalla colleganza degli stati d'animo, soccorrono alcuni dati storici, che sembrano ripercuotersi nella tessitura del trattato. Dione Cassio (LXXVI, 10) narra, dopo l'eruzione del Vesuvio e l'assassinio del prefetto Plauziano, la cattura di un famigerato capo brigante, che per parecchi anni aveva infestato l'Appia, sfidando le autorità. Non vi sarebbe un'allusione al clamoroso fatto di cronaca nelle parole seguenti di Tertulliano? « Patientia in detrimentis, exercitatio est largiendi et communicandi. Non piget donare eum qui non timet perdere. Alioquin quomodo duas habens tunicas alteram earum nudo dabit, nisi idem sit qui auferenti tunicam etiam pallium offerre possit? Quomodo amicos de mammona fabricabimus nobis, si eum in tantum amaverimus, ut amissum non sufferamus? Peribimus cum perdito. Quid hic invenimus ubi habemus amittere? Gentilium est omnibus detrimentis impatientiam adhibere, qui rem pecuniariam fortasse animae anteponant. Nam et faciunt cum lucri cupiditatibus quaestuosa pericula mercimoniorum in mari exercent, cum pecuniae causa etiam in foro nihil damnationi timendum aggredi dubitant, cum denique ludo et castris sese locant, *cum per viam in morem bestiarum latrocinantur*. Nos vero secundum diversitatem, qua cum illis sumus, non animam pro pecunia, sed pecuniam pro anima deponere convenit, seu sponte in largiendo, seu patienter in amittendo » 7. Si ricordi pure. Seconda una testimonianza di Eusebio, un tal Giuda, commentando la profezia dianelica delle settanta settimane, aveva preveduto l'epilogo del mondo per il duodecimo anno di Severo, vale a dire per il 203 (*H. E.*, VI, 7). Lo stato d'animo cristiano che traspare nel *de patientia*,

sce pregiudizialmente di essere l'uomo meno adatto a parlarne: egli, « semper aeger caloribus impatientiae ». Ma tant'è: essa è la condizione indispensabile perchè la fede sia robusta, e la disciplina, sana. Del resto, anche i filosofi, « qui alicuius sapientiae animalia deputantur », sono tutti concordi nel riconoscerne il fondamentale valore. Ma i cristiani hanno ben altre ragioni per praticarla. Hanno cioè, l'esempio universale di Dio, l'esempio concreto di Cristo: di Dio, il quale « tollera l'ingratitudine dei popoli, che adorano i simulacri delle arti e le opere delle loro mani, e perseguitano il suo nome nella sua famiglia; tollera la lussuria, l'avarizia, l'iniquità, perfino quella barbara malvagità che ogni giorno più infierisce, quasi proprio mirando a farlo uscire dalla sua pazienza, chè, precisamente, molti rifiutano di credere in Lui, perchè non lo vedono intervenire a far le sue vendette contro il secolo »; del Cristo, la cui apparizione nel mondo è stata tutta un poema di longanimità e di tolleranza. Si potrebbe dire pertanto che nella assoluta pazienza e nella impazienza indisciplinata è il tratto differenziale di cristiani e di pagani. E il primo modo di scoprirlo è nell'attaccamento ai beni della terra. « Lo spirito del Signore sentenziò per mezzo dell'apostolo che l'avidità è la radice di ogni male. Occorre intenderla non solamente come la cupidigia dell'altrui, poichè anche quel che appare nostro è effettivamente degli altri; nulla essendo nostro, e tutto di Dio, noi compresi », bensì anche come aderenza alle cose terrene. Invece dobbiamo essere disposti a veder andare in malora il « saeculum totum » pur di « patientiam lucrifacere ». Dunque: « maledicamur patienter, ut benedicti esse possimus ». La vita del cristiano, quale Tertulliano se l'è raffigurata dal dì della sua conversione e qual'egli la vede ininterrottamente nel suo ministero proselitistico, è una tenace perseveranza nella capacità di soffrire nell'anima e nel corpo, retta dalla fede nella resurrezione dell'uno e dell'altro [1].

---

quasi di corruccio per la mancata punizione di Dio sul mondo violento e imbastardito (cc. 1 e 2), non tradirebbe per caso la delusione seguita nel 204 al mancato compimento della profezia liberatrice?

(1) « Offeramus patientiam spiritus, patientiam carnis, qui in resurrectionem carnis et spiritus credimus. »

Ma Tertulliano è una singolare tempra di scrittore e di apologista. Non v'è argomento di propaganda, non v'è tema di discussione morale o disciplinare, in cui egli non trasfonda l'eco delle sue aspirazioni e delle sue cure personali: e d'altro canto non v'è contingenza della sua vita su cui egli non faccia convergere le direttive della sua fede religiosa. Le condizioni lacrimevoli in cui era venuta repentinamente a trovarsi la comunità credente sotto la ferula sempre più incalzante della persecuzione politica; lo sbandamento generale dei fedeli dietro le molteplici forme del pensiero ereticale, che consentiva una raffigurazione del messaggio cristiano suscettibile di tutti gli accomodamenti e di tutte le finzioni, lo avevano indotto a far del suo meglio per trattenere i fratelli di fede sulla via del rinnegamento e della resa al nemico. Ma i suoi ammonimenti non erano destinati a largo successo. Come in una di quelle ore in cui il contagio della comune viltà si fa più rapido e mortifero, la chiesa mostrava scarse capacità di reazione alla contaminazione del mondo, dei suoi interessi, delle sue preoccupazioni. I cristiani smarrivano ogni senso della incompatibilità della loro fede col secolo circostante. Molti ritornavano, dopo i primi entusiasmi, alle consuetudini pagane. I vincoli matrimoniali, in particolare, erano occasione di indecorose apostasie [1]. Tertulliano non potè fare a meno di affidare, in proposito, un *fidei commissum* alla sua sposa [2]. Qualora egli le fosse premorto, ella non avrebbe dovuto contrarre nuove nozze [3]. La consegna dovette sembrare

(1) *Ad uxorem*, II, 2.

(2) I consigli e le raccomandazioni che nei due libri *ad uxorem* Tertulliano rivolge alla moglie non sono che una esemplificazione dei doveri che la *patientia* impone al credente. Rassomiglianze esegetiche e stilistiche, a prescindere pure dall'atteggiamento generale dello scrittore nell'*ad uxorem*, che s'inquadra perfettamente in quello degli scritti di questo periodo, collegano i due trattatelli alla moglie (il secondo segue appariscentemente da presso il primo) al *de patientia* e al *de paen.*: tali la identica maniera di citare parole del Signore (*de pat.*, 13, *ad ux.*, I, 4) e l'uso dei vocaboli rari, che non si ritrovano altrove in Tertulliano, nè prima nè poi (ad esempio *volaticus*, in *ad ux.*, I, 4 e *de poen.*, 11).

(3) Pur scrivendo alla moglie, Tertulliano parla del matrimonio in termini che tradiscono l'animo dello scrittore che da giovane si era compiaciuto di annoverarne tutti gli inconvenienti e da vecchio pencolerà sempre più verso le forme estreme del rigorismo ascetico.

a lui stesso — e non a lui soltanto — troppo stretta ed egli l'attenuò in un secondo messaggio, diretto a raccomandare in anticipo alla vedova sopravvissuta che, per lo meno, non si fosse acconciata, come molte altre, e condividere la sua vita con un nuovo marito pagano, il che avrebbe rappresentato il più atroce insulto al morto, e il più grande pericolo per l'anima. Perchè, e qui Tertulliano tocca con agile e vivace enumerazione tutti i momenti della esistenza quotidiana in cui la vita matrimoniale menata con un pagano doveva esporre la sposa cristiana ad una obbrobriosa rinuncia, nè il coniuge pagano avrebbe potuto concedere alla consorte l'assolvimento delle sue pratiche religiose, nè la sposa cristiana avrebbe potuto mantenersi immune dalle innumerevoli manifestazioni della pratica pagana. « Ecco, si mescola la serva di Dio alle occupazioni [1] straniere, e, fra esse, sarà presa dai sacrifici ai vari nomi dei demoni, dalle innumerevoli celebrazioni dei cesari, al principio dell'anno, al principio del mese, fra le esalazioni dell'incenso. Uscirà dalla porta ornata di alloro e illuminata, quasi da un nuovo lupanare, e dovrà, con suo marito, prendere parte alle adunanze profane... Tutto le sarà nemico, estraneo, condannato, congiurato per volere di Satana alla sua perdizione ».

Tertulliano conclude esaltando l'armonia nuziale nell'identità della fede: « ambo fratres, ambo conservi, nulla spiritus carnisve discretio. Atquin vere duo in carne una. Ubi caro una, unus et spiritus » [2].

---

(1) Leggiamo col cod. Agobardino *laboribus* invece di *laribus* degli altri codici.

(2) Per quanto dal titolo è consentito desumere l'argomento e l'orientamento degli scritti perduti di Tertulliano e se in base a tale induzione è lecito inquadrarli in un periodo della sua attività anzichè in un altro, saremmo indotti a collocare nel medesimo torno di tempo nel quale vediamo dominare la preoccupazione di premunire la comunità dai pericoli dell'infiacchimento morale e dell'attenuazione escatologica, il *de paradiso*, il *de fato*, il *de censu animae*, e il *de spe fidelium*. I successivi rimandi dell'apologista suffragano simile assegnazione cronologica. Il *de paradiso* è ricordato nel *de anima*, 55. Il *de censu animae*, diretto anch'esso contro Ermogene, a rivendicare l'origine immateriale dell'anima e a garantire quindi il suo guiderdone immortale, è ricordato pure nel *de anima* (1, 3, 22, 24). Al *de spe fidelium* Tertulliano rimanda quando rivendica la sua escatologia realistica contro la escatologia eterea di Marcione (III, 24). Si tratta, come si vede, di un gruppo di scritti a base prevalentemente escatologica, che si capisce, dato il loro verosimile millenarismo, non poteva trovar grazia agli occhi degli amanuensi medioevali.

V

LE POLEMICHE DI TERTULLIANO

La controversia con Ermogene poteva considerarsi come una scaramuccia preliminare, una ricognizione del terreno su cui doveva svolgersi il risolutivo duello con la gnosi e la soteriologia fantasmatica. I degni avversari con cui Tertulliano doveva misurarsi erano: il più grande maestro della gnosi, Valentino, e l'enigmatico rivelatore del Dio straniero, Marcione. Ma, naturalmente, nell'introdurci a parlare così di quelle che, con l'*adversus Praxean*, sono le più importanti opere antiereticali del prolifico scrittore africano, occorre subito avvertire, in via pregiudiziale, che il Valentino e il Marcione presi da Tertulliano a partito, sono entrambi, sebbene in varia natura, difformi dai personaggi genuini di questo nome che a mezzo il secondo secolo avevano spiegato, per entro alla comunità cristiana di Roma o sui suoi margini, la loro sottile campagna insidiatrice. Non è solamente la distanza di tempo che impedisce al polemista di cogliere con precisione le fattezze dei corifei di eresia, di cui egli incontrava i seguaci nella sua comunità madre: sono altrettanti ostacoli per lui ad una oggettiva e aderente raffigurazione del rispettivo loro pensiero, o la difficoltà di averne diretti ragguagli, o la deformazione stessa che questo ha subito nel processo di disseminazione, o sopra tutto e sempre, la paradossalità dello scrittore, dominato dagli intenti della sua propaganda e del suo spirito militante.

L'*adversus Valentinianos*, satira mordace e superficiale, tradisce significative affinità con un trattato di natura antropologica

che noi incontreremo tra poco, il *de anima*[1], e nomina, come « noster »[2], un polemista antignostico, Proclo, che noi conosciamo d'altra parte come stretto da solidale simpatia con le correnti carismatiche, culminanti nel montanismo. D'altro canto le preoccupazioni dalle quali è pervaso il trattatello accennano chiaramente a questo momento di transizione nell'orientamento spirituale dello scrittore, il quale cominciava ad essere sempre più infastidito ed irritato dal tralignamento, che la comunità ufficiale andava subendo, sotto l'azione combinata delle paure pratiche e delle infiltrazioni concettuali, di cui si andavano saturando le sue credenze.

Se noi poniamo a confronto il Valentino che traspare dai frammenti dei suoi scritti conservatici da Clemente Alessandrino e il sistema che viene messo in burla da Tertulliano nel suo *adversus Valentinianos* noi cogliamo delle profondissime antinomie. Il Valentino di Clemente è un maestro di morale e un predicatore di salvezza, per il quale il problema della spiritualità è tutto nel recupero di una purezza, smarrita attraverso la caduta da un mondo superiore di perfezione incontaminata, mercè la pratica di una interiore disciplina che si ispiri alla incorruttibile elevatezza del Cristo. La sarcastica dipintura di Tertulliano ci offre un raffinato speculatore, tutto inteso a colmare, attraverso la moltiplicazione delle coppie eoniche, l'abisso che separa il mondo pleromatico dalla natura sensibile[3]. Abisso che

---

(1 Sulla scorta del Noeldechen, ne segnaliamo alcune fra le più tipiche: 1) *Val.*, 17 - facta est exinde trinitas generum ex trinitate causarum, unum materiale, quod ex passione, aliud animale, quod ex conversione, tertium spirituale, quod ex imaginatione; e *de anima*, 21 - quod si uniformis natura animae ab initio in Adam, ergo non multiformis, nec qua triformis, ut adhuc trinitas valentiniana caedatur, quae nec ipsa in Adam recognoscitur. 2) *Val.*, 29 - immutabilem et irreformabilem naturae naturam pronuntiaverunt; e *de anima*, 21 - idem enim convertibilem negant naturam, ut trinitatem suam in singulis proprietatibus figant. 3) *Val.*, 1 - veritas docendo persuadet, non suadendo docet; e *de anima*, 11, eloquii magis dicendo persuadentis, quam docendo; 4) *Val.*, 18 - sigillario extrinsecus ductu in omnem operationem movebatur; e *de anima*, 6, velut sigillario motu superficiem intus agitante.

(2) *Val.*, 5, nominato, come polemista antivalentiniano, insieme a Giustino, a Milziade, ad Ireneo.

(3) I frammenti superstiti di Valentino, conservatici tutti negli *Stromata* clementini (II, 8, 36; 20, 114; III, 7, 59; IV, 13, 89, 90; VI, 6, 52), sono sei. Ne riferiamo i più significativi: « Di quanto è superiore la persona viva al suo ritratto, altrettanto

non viene coperto unicamente mercè lo sdoppiamento successivo, quasi per fenomeno di scissiparità (ὅσα ἐκ συζυγίας προέρχεται πληρώματά ἐστιν), delle coppie eoniche, bensì, alla fine, dalla colpa in cui è caduto l'ultimo eone, a causa di uno smo-

---

il cosmo si differenzia dall'eone vivente. Per quale ragione si fa un ritratto? Per la maestà della persona che ha offerto l'ispirazione all'artista, affinchè il ritratto tragga lustro dal suo nome. Perchè la forma non fu trovata autenticata, il nome (dell'Eone) colmò la lacuna dell'opera... E una specie di timor panico colse gli angeli alla presenza di quell'organismo (l'umano), quando questo articolò audacemente suoni ben superiori, in virtù di colui che aveva occultamente deposto nel suo grembo una semenza di natura superiore alle supposte capacità della sua costituzione. Non diversamente, nel ciclo delle generazioni degli uomini cosmici, le opere delle loro mani divennero causa di terrore per coloro che le avevano foggiate: quali statue, immagini, quanto insomma le mani degli uomini compiono nel nome di Dio. In realtà, foggiato in nome dell'uomo, Adamo destò il terrore di quell'Uomo preesistente che era appiattato in lui. Onde gli angeli, ricolmi di stupore, si affrettarono a deturpare e deformare l'opera delle loro mani... Un solo è buono, la cui presenza è la manifestazione attraverso il figlio, in virtù del quale soltanto può il cuore divenire puro, espulso in antecedenza dal cuore ogni spirito malvagio. Poichè i molti spiriti che naturalmente vi dimorano, non gli consentono di essere puro, compiendo ciascuno di essi le proprie gesta e attossicandolo tutti, nei più vari modi, con le più sconvenienti cupidigie. Pare a me veramente che il cuore umano sia esposto a subire la sorte di un albergo. Questo è sforacchiato, devastato, imbrattato di lordure, quando vi facciano dimora uomini che non ne hanno alcuna cura, col pretesto che si tratta di proprietà altrui. Allo stesso modo il cuore: finchè non sia oggetto di cura, immondo, è miserevole albergo di innumerevoli demoni. Ma non a pena vi abbia spinto lo sguardo il solo buono, il Padre, è già santificato, brilla nella luce. Veramente beato chi possiede un tal cuore, poichè vedrà Dio... Voi siete immortali e figli della vita eterna fin dall'inizio. Voleste che la morte fosse ripartita fra voi, onde dissiparla e dissolverla, onde la morte morisse in voi e per voi. Perchè, in realtà, quando scomponete il mondo, senza lasciarvi voi scompaginare, siete i dominatori del creato, siete i superatori di qualsiasi corrompimento... Tutto avendo tollerato, (Gesù) era padrone di se stesso: veramente operava a modo divino. Mangiava e beveva in maniera particolare, non restituendo gli alimenti. Così insigne forza di continenza era in lui, che nè pure il cibo si corrompeva nel suo organismo, poichè non v'era in lui capacità di corruzione... Molte di quelle verità che si trovano enunciate nei libri dei popoli si ritrovano registrate nella chiesa di Dio. Si tratta delle parole universali che sgorgano dal cuore (dell'umanità). Ecco il popolo che appartiene al diletto: il popolo che è amato e che lo ama ». V. E. Buonaiuti, *Frammenti gnostici*, pag. 85 e seg. Noi non siamo disposti a seguire il Bousset (*Hauptprobleme der Gnosis*, specialmente pag. 340 e seg.), il quale, per inquadrare la figura e l'opera di Valentino nel piano generale della sua concezione di uno gnosticismo essenzialmente cosmogonico e dualista, è indotto a fare a fidanza con le fonti eresiologiche patristiche più di quanto egli stesso evidentemente non sarebbe disposto a fare, a proposito di un qualsiasi altro punto di controversia esegetica o storica antica. Così egli dà grande importanza al fatto che nel sistema valentiniano, quale viene descritto dagli scrittori ecclesiastici, Ireneo, Tertulliano, Ippolito, sino giù ad Epifanio e a Filastrio di Brescia, Sofia non è più immersa nella materia, come

dato desiderio di sublimazione nel Padre inconoscibile: caduta che si trasforma in una corona di passioni e di alterazioni, in ciascuna delle quali ha la sua genesi trascendentale un corrispettivo elemento del mondo sensibile. Un mondo così contaminato alla sua scaturigine non può essere riscattato che da un'essenza distillata dai migliori coefficienti del Pleroma, passata nella realtà vivente senza assumerne alcuna deformazione.

Si può immaginare a priori quale fecondo spunto dovesse offrire una metafisica fantasmagorica come questa alla vena sarcastica di Tertulliano! Questa volta, egli si è voluto, più di proposito che mai, divertire alle spalle dei sapientoni, che, col pretesto di ammannire una dottrina e una rivelazione più alte, stroncavano ogni nerbo all'entusiasmo vigile della comunità. Confessa di ridere e di voler ridere: chè quando il sorriso e l'ironia son convenienti, costituiscono un dovere [1]. E il sarcasmo diffonde a piene mani in questa sua felice stroncatura [2] della

---

negli altri sistemi gnostici, ma si protende con la sua passione verso il più alto degli eoni celesti. Noi coglieremmo qui, secondo il Bousset, una risoluta tendenza monistica, uno sforzo riconoscibile per superare il dualismo gnostico. « La materia non stà più, eterna ed increata, di fianco al Pleroma, sicchè Sofia vi si possa inabissare. La caduta si compie nel Pleroma, e la materia deriva da essa ». Intenti unicamente a circoscrivere e a valutare lo sviluppo dell'attività polemica tertullianea e a determinare i metodi e i criteri cui essa s'ispira, noi non abbiamo ragione qui di discutere per disteso la tesi del Bousset, e, in genere, l'essenza dello gnosticismo. Su cui si può vedere, come trattazione sistematica disposta a fare le massime concessioni possibili alla tendenza « religionsgeschichtliche », quella del Wendland, in *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum*, pagg. 161-180.

(1) « Si et ridebitur alicubi, materiis ipsis satisfiet. Multa sic digna sunt revinci, ne gravitate adonerentur (*alias*, adorentur; Junius corregge adornentur). Vanitati proprie festivitas cedit. Congruit et veritati ridere, quia laetans de aemulis suis ludere secura est. Curandum plane, ne risus eius rideatur, si fuerit indignus: ceterum ubicumque dignus risus, officium est » 6.

(2) Nulla di più efficace, come caricatura, che la sintesi tertullianea della raffigurazione teologica del valentinianismo: « Continet hic igitur ordo primus professionem pariter et nascentium et nubentium et generantium Aeonum, Sophiae ex desiderio patris periculosissimum casum, Hori oportunissimum auxilium, Enthymeseos et coniunctae Passionis expiatum, Christi et Spiritus Sancti paedagogatum, Aeonum tutelarem reformatum, Soteris pavoninum ornatum, Angelorum comparaticium antistatum. Quod superest, inquis, vos valete et plaudite! Immo quod superest, inquam, vos audite et explodite! Ceterum haec intra coetum Pleromatis decucurrisse dicuntur, prima tragoediae scoena, alia autem trans siparium coturnatio est, extra Pleroma dico. Et tamen (hic) exitus sub sinu patris intra ambitum Hori custodis: qualis extra iam in libero, ubi deus non erat? » 13.

speculazione valentiniana che, quasi a creare un diversivo alle preoccupazioni e agli interessi spirituali destati dalla propaganda cristiana e fattisi più che mai rischiosi e compromettenti, cercava di trascinare il problema concreto della ingiustizia e della sua reintegrazione nel Regno in un mondo di categorie astratte, scisse dalla vita reale e dal cozzo delle forze nel mondo della società [1].

Ma se giudicata alla stregua della efficacia polemica la beffa contro i valentiniani deve giudicarsi pienamente riuscita, non altrettanto potrebbe dirsene qualora la si consideri a norma dei canoni dell'equa correttezza della discussione e della lealtà delle informazioni. Che Tertulliano, accingendosi a redigere la confutazione del loro sistema, non fosse riuscito a procurarsi fonti sicure di prima mano, lo si potrebbe desumere dalla stessa aria di dispetto e di rancore con la quale denuncia, nel preambolo, il geloso segreto della setta. I valentiniani erano molto numerosi intorno a lui: egli lo doveva arguire dal cambiato atteggiamento di molti ex-confratelli di fede, che, tronfi e pettoruti, erano passati ad una più alta interpretazione del messaggio cristiano, la quale, oltre tutto, permetteva una disciplina meno rigida, e meno ardita. Ma di che cosa mai si trattasse in questa loro sublime « rivelazione » Tertulliano non era riuscito a sapere direttamente. Aveva cercato di interrogare qualcuno. Era stato tempo perso. Assumendo delle arie misteriose, con cipiglio serio, aggrottando le sopracciglia, gli interpellati avevan risposto evasivamente: « si tratta di cosa ben alta ». La curiosità dell'apologista ne era rimasta delusa [2]. E si era vendi-

---

(1) Anche nella *Scorpiace*, Tertulliano ribadirà l'accusa mossa ai valentiniani di trasferire e di rimandare ad un mondo ultrasensibile, il pleromatico, quella confessione del Cristo, che fra i « nostrates » può riuscire pericolosa. « Frustra erit dicere: etsi me negavero christianum, non negabor a Christo, non enim ipsum negavi. Ex illa enim negatione tantundem tenebitur, qua se christianum negando, Christum in se negans, etiam ipsum negavit » 9-10.

(2) « Valentiniani, frequentissimum plane collegium inter haereticos, quia plurimum ex apostatis veritatis, et ad fabulas facile est, et disciplina non terretur, nihil magis curant, quam occultare quod praedicant; si tamen praedicant, qui occultant... Quos nunc destinamus haereticos sanctis nominibus et titulis et argumentis verae religionis vanissima atque turpissima figmenta configurantes... Eleusinia Valentiniana

cata. Nella memoria delle tradizioni ecclesiastiche il valentinianismo avrebbe espiato amaramente il suo esoterismo.

Tertulliano andò a cercare altrove il materiale per la sua satira, di cui non voleva far grazia ai transfughi della comunità cartaginese. E consultò Ireneo. L'*adversus Valentinianos* è apertamente tributario del grande Ἔλεγχος del vescovo di Lione (1).

---

fecerunt, lenocinio sancta, silentio magna, sola taciturnitate coelestia. Si bona fide quaeras, concreto vultu, suspenso supercilio — altum est — aiunt. Si subtiliter temptes, per ambiguitates bilingues communem fidem adfirmant. Si scire te subostendas, negant quidquid agnoscunt; si cominus certes, fatua simplicitate suam caedem dispergunt. Ne discipulis quidem propriis ante committunt, quam suos fecerint. Habent artificium, quo prius persuadeant quam edoceant... Nihil veritas erubescit, nisi solummodo abscondi » 1, 3.

(1) La dipendenza strettissima del trattato tertullianeo dalla confutazione irenaica traspare non solamente nei ragguagli sulla distribuzione degli eoni, bensì anche nella descrizione della antropologia valentiniana, di cui quella doveva essere la giustificazione trascendentale. Nel c. 6 del l. I dell'ἔλεγχος conservatoci in greco nel *Panarion* di Epifanio (XXXI), si ritrova la medesima ripartizione degli uomini nel triplice genere, degli ilici o materiali, degli animali o psichici, degli spirituali o pneumatici, che è riprodotta nell'*adv. Val.*, 26, 30, con la medesima nozione delle rispettive capacità o incapacità salvifere. Il rapporto fra i sentimenti passionali di Sofia in seguito al suo immoderato sogno di elevazione e alla sua miserevole delusione, e gli elementi cosmici, è identico in Ireneo (I, 5-4) e in Tertulliano, che se ne fa allegramente beffe (*adv. Val.*, 15) « et tamen in tanta circumstantia solitudinis, in tanto circumspectu destitutionis, ridebat interdum, qua conspecti Christi recordans: eo de gaudii risu lumen effulsit. Cuius hoc? providentiae? beneficium quale! (è l'interpunzione del Kroymann) illam ridere cogebat idcirco, ne semper nos in tenebris moraremur! nec obstupescas: quin laetitia eius tam splendidum elementum radiaverit mundo, cum moestitia quoque eius tam necessarium instrumentum defuderit saeculo? o risum inluminatorem! o fletum rigatorem! Et tamen poterat remedio iam agere cum illius loci horrore. Omnem enim obscuritatem eius discussisset, quotiens ridere voluisset ».

È ancora argomento di discussione il quesito se Tertulliano abbia utilizzato l'originale greco di Ireneo o l'antica traduzione latina di esso, che per tanta parte dell'opera è l'unico testo conservatosi fino a noi. Naturalmente il problema ne implica e ne presuppone un altro: quello offerto dalla data possibile di questa versione. Le ultime indagini in proposito son quelle, contrastanti nelle loro conclusioni, del Turner e del Souter, premesse al prezioso volume: *Novum Testamentum Sancti Irenaei Episcopi lugdunensis*, being the New Testament Quotations in the Old-latin Version of the ἔλεγχος καὶ παρατροπὴ ψευδωνύμου γνώσεως, Oxford, 1923. Ho discusso con una certa ampiezza della cosa, passando in rassegna il contenuto del volume in « Ricerche Religiose » I, 3, accettando la tesi già patrocinata da Hort in contrasto con i vecchi editori (Grabe, Massuet), della indipendenza della versione di Tertulliano da quella dell'anonimo traduttore latino di tutta l'opera irenaica (le affinità sono suscettibili di spiegazioni diverse dalla dipendenza della prima dalla seconda e passi difficili come in I, 11-3 [Ep. XXXII, 5-4] προήκαντο μὴ προέμεναι Ἀρχήν sono resi diversamente, *protulerunt non proferentes initium* in Tertulliano, 37, e nella versione corrente *emiserunt cum nihil emiserint principium*), ma sottoponendo a cauzione la

Il quale, a sua volta, non si era trovato in condizioni straordinariamente migliori al cospetto della serpeggiante propaganda gnostica. Non già perchè non fosse riuscito a impossessarsi di documenti ufficiali della setta e a farne suo pro (1): ma perchè egli si era accontentato di disegnare globalmente il profilo dottrinale del movimento gnostico sulla trama offerta da fonti tardive e rielaborate, facendo a meno di una qualsiasi analisi dello sviluppo progressivo del pensiero ereticale e trascurando una qualsiasi demarcazione fra i primi maestri e le elucubrazioni faticose degli epigoni. Le quali così di terza e non fedele mano, pervennero al polemista africano, il quale vi costruì su la sua sapida requisitoria. Ma, quasi intuendo la troppo disinvolta superficialità del suo comportamento, si sforzò di accreditarlo, col proclamare che, visto il segreto col quale la setta circondava il proprio insegnamento, uno smascherarlo, era già un distruggerlo (2).

Può darsi che altrettanto agevole bisogna in sul principio Tertulliano si raffigurasse la confutazione di Marcione. Sta di fatto che egli pose mano all'opera successivamente tre volte. Nel prologo della terza edizione, quella superstite — che è nel medesimo tempo la più ampia di tutte le opere sue, la chiave di volta della ricostruzione della propaganda marcionitica e la base centrale di ogni oggettivo apprezzamento dello sviluppo disciplinare e soteriologico cristiano fra il secondo e il terzo secolo — egli stesso ha dato un ragguaglio di scorcio sulle strane fortune del libro. Quando egli, fra il 207 e il 208, ne cominciava a redigere il testo definitivo (3), era la terza volta che po-

---

tesi del Souter, il quale, in base sopra tutto ad argomenti lessicali quali può aver condensato la sua perizia di latinista, pensa che la versione integrale dell'opera debba portarsi giù agli ultimissimi decenni del quarto secolo o ai primi del quinto.

(1) Il Vangelo di Maria, ritrovato in copto dallo Schmidt (v. i « Sitzungsberichte d. Ak. d. Wiss », 1896, pag. 843 e seg.), e appartenente al gruppo dei Barbelo-gnostici, è stato indubbiamente utilizzato nella trattazione irenaica del primo libro (29).

(2) « Quod tanto impendio absconditur, etiam solummodo demonstrare, destruere est » 3.

(3) È probabilmente questa la più esplicita e precisa indicazione cronologica che possiamo ricavare dalla produzione tertullianea. Argomentando contro Marcione dal fatto che la sostanza della « conditio » del Dio buono attende ancora la sua rivelazione, sebbene il Signore sia apparso già da tempo, Tertulliano sussume: « post haec,

neva mano al suo lavoro. La prima edizione, vicina anch'essa al *de praescriptione*, aveva dovuto, come l'*adversus Valentinianos*, rappresentare una confutazione sbrigativa, su una documentazione affrettata e poco scrupolosa. Lo scrittore stesso, evidentemente stretto dal sarcasmo degli avversari che non avevano dovuto durar fatica a mostrare quanto il loro pensiero vi fosse stato infedelmente raffigurato, dovette vergognarsi del suo aborto, e si accinse a rifonderlo e ad impinguarlo. Nè pure questa volta riuscì a far cosa degna e apprezzata. Il marcionismo non era, come gli altri sistemi ereticali, cosa da prendersi a gabbo, e Tertulliano, facendo troppo a fidanza con la versatile rapidità del suo intuito e con le risorse del suo virtuosismo polemico, aveva anche questa volta trasandato l'utilizzazione corretta delle fonti e la lealtà doverosa della impugnazione. Un fratello di fede, pencolante però verso il marcionismo, cui doveva poi apertamente aderire, divulgò immaturamente questa seconda edizione, che suscitò anch'essa critiche e irrisioni. Tertulliano più tardi si scuserà, dicendo che gli era stata sottratta, mentre era ancora non rifinita o era stata alterata. Questa volta pertanto, per il suo decoro e il suo buon nome, egli non poteva sottrarsi all'onere di redigere una confutazione condotta sui testi originali degli avversari, la quale concedesse meno all'ironia e al sarcasmo e curasse di più il ragionamento e l'indagine teorica (1).

---

vel ante haec, cum dixeris esse et illi (il Dio buono) conditionem suam et suum mundum et suum coelum, interim, quaecumque substantia eius est, cum suo utique Deo apparuisse debuerat. At nunc quale est, ut dominus anno quinto decimo iam Tiberii Caesaris revelatus sit, *substantia vero anno quinto decimo iam Severi imperatoris nulla omnino comperta sit?* » I, 15. Tertulliano scrive dunque nel decimoquinto anno di Severo.

(1) Ecco le parole del prologo, che bisogna interpretare alla luce del temperamento e delle preoccupazioni dello scrittore: « si quid retro gestum est adversus Marcionem, iam hinc viderit. Novam rem adgredimur ex vetere. Primum opusculum quasi properatum pleniore postea compositione rescideram. Hanc quoque nondum exemplariis suffectam fraude tunc fratris, dehinc apostatae, amisi, qui forte descripserat quaedam mendosissime et exhibuit frequentiae. Emendationis necessitas facta est innovationis. Eius occasio aliquid adicere persuasit. Iam stilus iste nunc de secundo tertius et de tertio jam hinc primus hunc opusculi sui exitum necessario praefatur, ne quem varietas eius in disperso reperta confundat ». È impresa disperata, o quanto meno non tale da offrire risultati proporzionati allo sforzo sostenuto per raggiungerli, cercare di segnalare i frammenti della prima edizione emigrati nelle successive. Il

Con le opere di Marcione dinanzi agli occhi [1] il polemista cercò di frenare le sue impazienze e, lentamente, faticosamente

---

Kroymann, nella sua edizione critica (CSEL, XLVII), ha creduto di poter contraddistinguere dei tratti che appaiono dei duplicati, e che egli pertanto giudica massi erratici della seconda edizione. La tesi presuppone una rigorosità di metodo di lavoro che non è sempre nelle consuetudini dello scrittore. A. Bill ha dato esemplificazioni convincenti della sua insostenibilità (*Zur Erklärung und Textkritik des 1 Buches Tertullians Adversus Marcionem,* Leipzig, 1911, pag. 94). Il medesimo Bill cerca di indagare l'elaborazione successiva del trattato, e s'indugia a studiare la trama del primo libro, sulla scorta dei consueti procedimenti retorici.

(1) Nella terza delle *Beilagen* al suo *Marcion,* ampliando e precisando quel che in base sopra tutto al presunto carattere marcionita dei prologhi paolini avevano con titubante discrezione insinuato il Corssen e il Lietzmann, il von Soden e gli editori inglesi del *Novum Testamentum latine*, il von Harnack ha sostenuto, contro lo Zahn, che Tertulliano, nello stendere la confutazione dell'eretico del Ponto, abbia seguito un testo neotestamentario latino di origine marcionitica. Il D'Alès si è affrettato a sottoscrivere alla tesi del v. Harnack, domandandosi senz'altro « si la Bible marcionite n'a pas été la première de toutes les Bibles latines » (*Novatien*, pag. 77). Anche il sagace e prudente La Piana, in uno dei suoi luminosi saggi sulla primitiva chiesa romana, ha accolto la sentenza harnackiana: « the Marcionites of Rome muste have deemed the Latins an important element in the Church, since pains there taken to translate into Latin the Marcionite Bible » (*The Roman Church at the end of the second century*, in « Harvard Theological Review », 1925, pag. 223). Nella replica ai critici che da varie parti hanno preso in esame e sottoposto a discussione le tesi principali del suo libro (*Neue Studien zu Marcion*, pag. 26) il v. Harnack ha potuto compiacersi di constatare che la supposta presenza di un testo canonico marcionita già latinizzato non ha suscitato opposizioni. E pure noi crediamo che gli argomenti addotti per avvalorarla, esaminati uno ad uno, non resistano alla critica, e che quindi la tesi sia tutt'altro che dimostrata. Qualche esempio: I. Il v. Harnack si fa forte di Gal. III, 26, cui Tertulliano si riporta così: « sed et cum adicit, omnes enim filii estis fidei, ostenditur quid supra haeretica industria eraserit, mentionem scilicet Abrahae, qua nos apostolus filios Abrahae per fidem affirmat, secundum quam mentionem hic quoque filios fidei notavit. Ceterum, quomodo filii fidei et cuius fidei, si non Abrahae?». E poichè egli parte dal presupposto, suggeritogli dalla sua personale raffigurazione « luterana » di Marcione, che, per costui, una delle idee centrali sia proprio l'esser divenuti figli del Dio buono, unicamente mediante la fede, ne arguisce che della modificazione del testo deve essere innocente Marcione e che si tratta di un errore dittografico di amanuense, che ha scambiato « filii Dei » con « filii fidei ». Ma una ipotesi così lambiccata è « unvermeidlich » solamente quando si siano accettati i presupposti del v. Harnack. — II. A giudizio del v. Harnack è senz'altro evidente che Tertulliano abbia letto un latino *ante omnes* invece che πρὸ πάντων a Col. I, 17, quando, nel riferimento harnackiano, scrive polemizzando (V, 19): « posuit apostolus: et ipse est ante omnes. Quomodo enim ante omnes, si non ante omnia? ». Ma una deduzione di quel genere si regge sulla base di una incompleta allegazione del testo e di una inverosimile raffigurazione della situazione reale dello scrittore. Tertulliano scrive in realtà in maniera molto diversa: « si non est Christus primogenitus conditionis, ut sermo creatoris, per quem omnia facta sunt et sine quo nihil factum est, si non illo condita sunt universa in coelis et in terris, visibilia et invisibilia, sive throni sive do-

mandò innanzi uno dopo l'altro [1] i cinque libri di quella che in tanto è la sua controversia più poderosa in quanto pone a fronte due concezioni della religiosità in genere e del messaggio cristiano in specie, nel cui conflitto erano i destini stessi della spiritualità mediterranea.

I passaggi dall'uno all'altro libro sembrano costituire altrettante riprese di una esigenza polemica, cui non ha presieduto un piano continuo preliminarmente concepito, ma che è insistentemente tenuta desta dal fervore dell'interessamento, col quale la polemica è seguita e condivisa dalla comunità intiera. I tre primi libri dell'opera, più intimamente connessi l'uno all'altro, affrontano la teodicea marcionitica. Tertulliano vi vuol dimostrare che il presunto Dio buono, nella cui manifestazione subitanea il maestro pontico faceva consistere l'originalità del messaggio di Gesù, non è diverso dal Dio creatore, il quale è anche il Dio supremo, e che il Cristo annunciato dal Vecchio Testamento non è diverso dal Cristo dei Vangeli, realizzante l'aspettativa dei secoli e prefigurante la immancabile manifestazione del Regno. Simile confutazione teorica del marcionismo

---

minantiones, sive principatus sive potestates, si non cuncta per illum et in illo sunt condita, — haec enim Marcioni displicere oportebant — non utique tam nude posuisset apostolus: et ipse est ante omnes. Quomodo enim ante omnes, si non ante omnia? Quomodo ante omnia, si non primogenitus conditionis, si non sermo creatoris? ». Dal che appare che Tertulliano ricava il carattere cosmogonico, anzichè puramente soteriologico, del πρὸ πάντων paolino in virtù di una induzione, anzichè di una semplice correzione del testo. Onde quasi si direbbe che, di per sè, in base al testo, egli sia disposto a concedere all'avversario, a Marcione, che il πάντων paolino sia un maschile, anzichè un neutro. Chè qualora egli avesse potuto convincere l'avversario di una errata correzione della lettera del testo, è facile immaginare con quali mordaci invettive l'avrebbe investito. Che se poi l'interpretazione di *omnes* per *omnia* avesse dovuto essere unicamente assegnata al traduttore latino dell'« apostolicon » (e come vi sarebbe pervenuto, senza suggerimenti dell'originale?), il polemista avrebbe avuto doppiamente buon gioco, contestandogli una duplice e simultanea adulterazione, e del testo latino e della appropriazione di questo fatta dal suo maestro. È giocoforza supporre che Col. I, 17 avesse già un puro valore soteriologico nel testo greco postillato da Marcione, onde il πρὸ πάντων dovesse necessariamente essere reso *ante omnes*: cosa che solo per via indiretta poteva condurre Tertulliano a ricollocare il Cristo nella pienezza della costituzione cosmica. (V. una più minuta discussione in « Ricerche Religiose », II, 4).

(1) Senza giungere col Noeldechen a interporre fra i primi e gli ultimi libri dell'opera un lasso di tempo di circa un decennio, non crediamo nè pure di poter col Monceaux, 198-99, pensare ad una simultanea loro redazione.

sarebbe dovuta apparire, alla conformazione mentale dell'apologista, perfetta e compiuta in se stessa. Tale però non dovette sembrare ai credenti di Cartagine, sui quali doveva fare molto maggiore presa, che non una disquisizione metafisico-concettuale, la compilazione canonica dell'eretico, il quale aveva pazientemente ricavato dal vangelo di Luca e dall'epistolario paolino un testo sacro, che doveva rappresentare la tavola precisa della nuova economia religiosa. E Tertulliano dovette riporsi al lavoro, seguendo pedantemente, possiamo immaginarci con quale martirio per la sua impazienza, l'« instrumentum » dell'avversario, segnalando le alterazioni che in esso aveva subito il documento originale, le lacune cioè capziose del Vangelo marcionita, gli adattamenti violenti imposti dall'eretico alla predicazione paolina.

Anche nella polemica antimarcionitica Tertulliano aveva avuto insigni predecessori: più numerosi anzi e più vari che non nella polemica antivalentiniana. Tra i grandi eretici del secondo secolo, innanzi tutto, Marcione è l'unico di cui risultino notoriamente i rapporti personali con un discepolo degli apostoli, Policarpo. La maniera nella quale Ireneo ne fa cenno [1] dimostra a chiare note quale preoccupato sgomento la sua propaganda avesse destato nelle file della comunità, ormai già legata ad una raffigurazione tradizionale del messaggio cristiano. La copia e la sollecitudine delle confutazioni redatte per impugnarla, mostrano quanto rapidi e imponenti ne fossero i successi. Giustino apre la serie. Due volte nella sua prima apologia fa menzione di Marcione, nel novero di quegli individui che i demoni hanno suscitato ad ostacolo della rivelazione del Cristo, ed una volta rimanda ad un σύνταγμα da lui composto contro di loro [2]. Nel 4° libro del suo Ἔλεγχος (27-32) Ireneo ha condensato le

(1) « Il medesimo Policarpo a Marcione che gli era capitato una volta sotto gli occhi e gli aveva detto: « riconoscici », rispose: « riconosco, sì, riconosco il primogenito di Satana ». L'originale greco del passo (Ἔλ. III, 3-4) è conservato in Eusebio (H. E. IV, 14, 7).

(2) I Ap. 21, 58. Al σύνταγμα di Giustino si riferisce due volte Ireneo (IV, 6, 2; V, 26, 2). Non va trascurato, a documentazione della maniera in cui si viene foggiando la leggenda ecclesiastica intorno agli eretici, il fatto che Giustino appaia Marcione a Simone e a Menandro, nel novero di quegli individui che προεβάλλοντο οἱ δαίμονες... λέγοντας ἑαυτοὺς εἶναι θεούς.

reminiscenze di alcune prediche di un illustre presbitero asiatico, dirette contro i capisaldi dell'insegnamento marcionita, che egli stesso aveva altra volta ascoltato, e di cui probabilmente aveva presso nota. A sua volta, questo presbitero era stato uditore di quei discepoli degli apostoli, di quegli anziani asiatici, cioè, al gruppo dei quali Ireneo stesso si riporta sempre con così devota deferenza. Su testimonianza di Eusebio noi sappiamo che a rintuzzare l'insegnamento marcionita erano consacrati una lettera di Dionigi di Corinto alla comunità cristiana di Nicomedia, uno σπουδαιότατος λόγος di Filippo di Gortina, e più efficace e popolare di tutti, un trattato di Modesto (H. E. IV, 23, 25). Anche Rodone, vissuto a Roma alla sequela di Taziano durante l'impero di Commodo, prese con gli altri posizione di battaglia contro l'eresia di Marcione [1]. Infine Ireneo ha disseminato per conto proprio la sua prolissa confutazione della falsa gnosi di riferimenti e di allusioni all'eretico del Ponto, le cui opere ha indubbiamente conosciute [2].

Tertulliano non avrebbe potuto però, come nell'*adversus Valentinianos*, rifarsi unicamente alla polemica ecclesiastica precedente. I libri canonici della scuola di Marcione non erano irreperibili, come quelli della scuola valentiniana, e la propaganda dei seguaci del maestro pontico non aveva nulla di esoterico e di misterioso. Marcione aveva bandito il suo messaggio alla piena luce del sole, e la corrente formatasi sulla sua propaganda nulla aveva di comune con le conventicole degli ini-

(1) Διάφορα συντάξας βιβλία, μετὰ τῶν λοιπῶν καὶ πρὸς τῆς Μαρκίωνος ταρατέτακται αἵρεσιν (Eus. H. E. V, 13).

(2) Nella I e nella VI delle Beilagen al suo *Marcion*, il v. Harnack (*Untersuchungen über die Person und die Lebensgeschichte Marcions nach den ältesten Zeugnissen und späteren Angaben; Die Ueberlieferung über die Lehre Marcions*) ha dato una enumerazione diligentissima delle fonti patristiche sulla vita e le opere dell'eretico. I giudizi che egli vi pronuncia sulla attendibilità dei singoli testimoni ecclesiastici sono a volte in contrasto con l'eccessiva fiducia con cui egli poi, nella ricostruzione del sistema marcionita, tratta il loro verdetto. Quanto egli ad esempio sentenzia di Ireneo (« Irenäus ist ein zuverlässiger Berichterstatter, aber doch völlig unfähig und gewiss auch unwillig, M. zu verstehen. Den Grundabsichten M. s. gegenüber ist er blind und taube — wie alle, welche diesen eigentümlichen Jünger Jesu bestritten haben ») pare veramente inconciliabile con la generosa credulità con cui accoglie, poi, qualche ragguaglio irenaico sulla escatologia di Marcione.

ziati gnostici. Tertulliano fu costretto, quasi suo malgrado, a seguire da presso i testi ufficiali da cui traevano ispirazione e norma gli adepti del « Dio buono », e a redigerne la confutazione pedante e minuta. Non dovette essere per lui fatica lieve. Ne uscirono meglio assicurate la lealtà della sua polemica e l'oggettività della sua impugnazione? Non è molto semplice rispondere.

A differenza delle sette gnostiche, la cui prolificità letteraria ha qualcosa di sorprendente [1], il marcionismo ha disseminato le sue comunità, non ha moltiplicato la sua suppellettile speculativa. Solo Apelle aggiunse, per proprio conto, al bagaglio letterario affidato da Marcione alla sua scuola, una raccolta di « rivelazioni » e una catena di « ragionamenti ». Il marcionismo, nella sua rapida e fortunata disseminazione [2], si fondò unicamente sugli scritti nei quali il maestro aveva concentrato la sua raffigurazione della rivelazione evangelica, del suo contrasto con l'economia religiosa d'Israele, della sua reintegrazione e celebrazione perfetta in Paolo, e ne aveva registrato la documentazione genuina. I polemisti ecclesiastici pertanto hanno avuto buon gioco nell'istituire la confutazione dell'eresiarca. L'oggetto dei loro attacchi era nettamente individuato, la zona della controversia rigidamente circoscritta. È un vantaggio questo anche per noi, ridotti a ricavare il profilo del predicatore pontico e le linee del suo messaggio da scritti polemici tutti ostinatamente rivolti a battere le posizioni scoperte e non mascherate, di pochi scritti e di ridottissimi postulati? Si potrebbe temere che no: e si sarebbe quasi tentati di dire che l'entità della deformazione subita dal pensiero marcionita nella controversia ecclesiastica sia stata tanto più vasta e profonda, quanto più limitato e definito era il terreno della controversia e che la tendenza di Tertulliano polemista a contraffare le opinioni dei suoi avversari abbia tanto più vittoriosamente avuto agio di erompere nella ripetuta cam-

(1) Ho dato una enumerazione dei prodotti letterari della gnosi, quali ci sono conservati e ricordati nella tradizione patristica e nella trasmissione manoscritta superstite, nei miei *Frammenti gnostici*, pagg. 8-21.

(2) Sul cui ambito v. ormai la raccolta ricchissima di dati nel c. VIII del *Marcion* harnackiano: *Die Geschichte der marcionitischen Kirche*.

pagna antimarcionitica, quanto più precisato era il tema del dissenso. Tanto peggio per noi, costretti ad attingere prevalentemente da lui la nostra ardua conoscenza di Marcione e del suo apporto alla maturazione concettuale del cristianesimo nel secondo secolo! [1]

---

(1) Da questa difficoltà del problema, seducente insieme ed elegante, nasce il contrasto dei critici, cui crediamo nè pure l'opera nella quale il v. Harnack ha raccolto un cinquantennio di lavoro, debba imporre un termine fortunato. Due principali risoluzioni sono ancora a fronte. Quella patrocinata, col maggiore sfoggio di parallelismi, da W. Bousset, (*Hauptprobleme der Gnosis*, pag. 109 e seg.) e quella elaborata ed esposta con piena organicità e coerenza dal v. Harnack. Secondo la prima, Marcione è stato uno schietto dualista, il quale ha cercato di trasferire il contrasto persico-orientale del dio buono e del dio cattivo nell'altro tra il dio sconosciuto, padre di Gesù Cristo, e il dio del Vecchio Testamento (... « Marcion hat, genau genommen, den absoluten orientalisch-persischen Dualismus und den Gegensatz des guten und des bösen Gottes auf den Gegensatz zwischen dem höchsten unbekannten Gott, dem Vater Jesu Christi und zwischen dem Gott des Alten Testament übertragen »). Prendendo indiscriminatamente dall'uno o dall'altro scrittore ecclesiastico le asserzioni polemiche, senza alcuna cura di valutarne l'attendibilità o d'indagarne la scambievole dipendenza, il Bousset dipinge un Marcione tipicamente tributario del dualismo persiano, che poco lascia dire poi a Mâni (« Ihm ist der Gott des Alten Testaments, Ahriman, Satan geworden »). Le conclusioni che intorno a Marcione il v. Harnack aveva sommariamente enunciato nella sua *Dogmengeschichte* (I, 3, 254-271) sono state riprese, spiegate, sviscerate, corroborate nell'opera sua ultima, vera enciclopedia *de Marcione: Marcion: das Evangelium vom fremden Gott.* Eine Monographie sur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche (II Aufl., Leipzig, Hinrichs, 1924). Per il v. Harnack, Marcione è molto più di un eretico, è un vero fondatore di religione, il cui messaggio è consistito tutto nello scoprimento di una rivelazione di un Dio completamente nuovo ed estraneo, attraverso la predicazione del Cristo, venuto ad annunciare l'economia della bontà, in contrasto con l'economia della giustizia, che è anche l'economia della cattiveria. Marcione non è un entusiasta, ma un biblista; non un profeta, ma un riformatore; non metafisicamente, bensì eticamente definito; non sistematicamente, bensì dogmaticamente caratterizzato (cfr. *Neue Studien zu Marcion*, pag. 3). Egli, vero precursore della critica moderna, ha cercato di recuperare il testo della predicazione di Gesù e di Paolo, di su le alterazioni introdottevi da tutti gli elementi della primissima comunità, che, incapaci di figgere fino a fondo lo sguardo nella profonda originalità dell'annuncio evangelico, hanno contaminato la consegna della fede e dell'amore, con le prescrizioni della legge e della giustizia. Mentre così il v. Harnack spiegava nella sua interezza la propria opposizione alla raffigurazione del Marcione dualista, patrocinata dal Bousset, lo Scheftelowitz dal canto suo, prendendo direttamente a partito le opinioni del Reitzenstein sulla derivazione iranica della soteriologia cristiana, aveva anche modo di sostenere che, lungi dall'essere tributario del mazdeismo e, come tale, mediatore fra il dualismo mazdeo e Mani, Marcione era semplicemente un interprete paradossale di Paolo, alle idee centrali del quale dovrebbe riportarsi, anche, molto più di quanto non si pensi, il manicheismo (*Die Entstehung der manichäischem Religion und des Erlösungsmysteriums.* Giessen, 1922). Il Reitzenstein non si è ancora però dato per vinto (v. le « Göt-

Di quanto velenosa malignità lo scrittore africano fosse capace nel combattere quelli che gli apparivano come sovvertitori

---

tingische gelehrte Anzeigen », 1923, pag. 37 e seg.). Per conto nostro, crediamo che la posizione del v. Harnack sia sostanzialmente raccomandabile. In alcune parti, in particolare, la sua interpretazione ci sembra molto felice: come, ad esempio, là dove, prendendo a prestito dal *Heilige* di R. Otto la terminologia che dovrebbe ormai essere correntemente applicata alla trattazione degli argomenti religiosi, dice incisivamente: « Marcion hat das Evangelium — ausschliesslich nur das Evangelium — als kündlich grosses mysterium tremendum et fascinosum empfunden; es ist ihm licht und dunkel zugleich, und er steht vor ihm, dem Neuen, ja dem einzig Neuen in Welt und Geschichte, in schaurender und schweigender Andacht » (pag. 95). Ma ci sembra in pari tempo che, inconsciamente spinto da una posizione spirituale che risente molto della confessione luterana, il v. Harnack non sia compiutamente fedele nè ai capisaldi della sua interpretazione marcionitica nè ai dati delle fonti. Ci sembra, specificando, che sia una superfetazione luterana alla visione storica del messaggio marcionita genuino, così la soteriologia ultrarealistica che vi vuole rintracciare, come la nozione della salvezza in virtù della sola fede, a cui si sforza, violentemente, di ridurne l'etica. Diciamo: violentemente, perchè, di fatto, l'azione di preconcetti di questo genere si fa chiaramente riconoscere in alcuni adattamenti dei testi che spiace di dover a volte cogliere in un lavoro di così faticosa lena e di così scrupolosa diligenza. Ne diamo due esempi. Parlando della virtù della fede nella dottrina marcionitica, il v. Harnack cita alcune parole di Megezio nel dialogo di Adamanzio così: **κακοὺς τοὺς ἀνθρώπους ὄντας ῥυσάμενος ἐκ τοῦ πονηροῦ ὁ ἀγαθὸς μετέβαλε διὰ τῆς πίστεως καὶ ἐποίησεν ἀγαθοὺς τοὺς πιστεύοντας αὐτῷ**, per concludere: « espellendo completamente il momento del terrore dalla fede, Marcione si scostava da Paolo, ma si incontrava con Giovanni » (pag. 135). Ma le parole di Megezio sono date inesattamente. Il testo preciso è: **κακοὺς τοὺς ἀνθρώπους ὄντας ῥυσάμενος ἐκ τοῦ πονηροῦ ὁ ἀγαθὸς μετέβαλε καὶ ἐποίησεν ἀγαθοὺς τοὺς πιστεύσαντας αὐτῷ**. Il **διὰ πίστεως** è un'aggiunta tendenziosa, di cui si può scoprire la genesi, ma non la giustificazione, nel fatto che la versione di Rufino dà il passo così: « malos homines deus bonus liberavit a malo et immutavit eos per fidem, ut credentes ei fierent boni » (Ed. van de Sande Bakhuyzen, pagg. 70-71). L'altro esempio è molto più eloquente. Ricostruendo le antitesi, il v. Harnack crede (pag. 296) di poterne segnalare una, tipica, fra la dipendenza e l'ubbidienza servile del Vecchio Testamento, e la fede, unico veicolo di salvezza nella nuova economia, e cita da Tertulliano così (IV-25): « ex dilectione dei consequuntur vitam aeternam Marcionitae ». Ora la citazione inserita a questo modo pecca gravemente di inesattezza e finisce, se non c' inganniamo, con lo stravolgere affatto il logico senso del passo tertullianeo, dove il polemista, ribattendo l' interpretazione che Marcione dava dell'episodio di Lc. X, 25 e seg., contesta che l'esperto della legge volesse interrogare Gesù intorno alla vita « longaeva » anzichè a quella « aeterna », e afferma, con argomenti *ad hominem*, che, qualora si ammetta che la vita « longaeva » si guadagna con la « dilectio », o se ne deve concludere che i marcioniti abbiano inventato un altro modo per conseguire l'« aeterna » o che questo modo deve essere, *a priori*, la *dilectio*: « pro differentia enim mercedum, operarum quoque credenda distantia est. Ergo non ex dilectione dei sui consequuntur vitam aeternam Marcionitae, sicut longaevam dilector creatoris. Sed quale est, ut non magis diligendus sit qui aeternam pollicetur, si diligendus est qui longaevam repromittit? Ergo eiusdem erit utraque vita, cum eadem est utrique vitae captandae disciplina ».

della sua fede, traspare subito nel proemio del trattato. Tutto quello che le nozioni leggendarie circolanti sul Ponto Eusino avevano di più grossolanamente ripugnante è, non senza volgarità, scaraventato sul capo dell'eretico colpevole di esservi nato: «il Ponto, che è per natura il meno Eusino, vuole gabellarsi per tale col suo nome. Ma che non lo sia di fatto lo puoi arguire dalla stessa situazione: se ne è andato lontano dai nostri stretti, per vergogna della barbarie. Vi abitano popolazioni ferocissime, se pure è il caso di parlare di abitazione, quando si vive sui carri. La sede è là mobile, la foggia di esistenza, primitiva. L'amore promiscuo e inverecondo... I cadaveri dei genitori fatti a pezzi e mescolati a quelli degli animali, consumano nei conviti... Le stesse condizioni climatiche sono dure ed inclementi... Ma nulla può ascriversi al Ponto di più barbarico e di più triste, del fatto che vi abbia avuto i natali Marcione, più fosco dello Scita, più instabile dell'Amassobio, più inumano del Massageta, più audace dell'Amazona, più tetro del turbine, più rigido dell'inverno, più fragile del ghiaccio, più ingannevole dell'Istro, più impervio del Caucaso [1]. Chi è infatti? Colui, sui fianchi del quale l'autentico Prometeo, l'Iddio onnipotente, è corroso da bestemmie: chè veramente più implacabile degli animali di quella barbarie, è Marcione. Poichè qual castore altrettanto castratore della carne che colui il quale soppresse le nozze? Quale sorcio pontico più pericoloso roditore di colui che corrose i Vangeli? Tu, Eusino, hai offerto ai filosofi una fiera di certo non più raccomandabile di quella donata ai cristiani. Poichè quel canino Diogene andava cercando l'uomo, portando in giro a mezzodì la sua lucerna: Marcione invece quel Dio che aveva trovato, volle perdere, estinguendo la lucerna della fede». Come proemio, in verità, non c'è male. Noi siamo avvertiti. Sebbene nella maldicenza contro Marcione Tertulliano non sia giunto ancora così lontano come giungerà la tradizione ecclesiastica con Epifanio e Filastrio [2], noi pos-

(1) Sono ragguagli derivati da Strabone e da Plinio, deformati attraverso la trasmissione popolare, spinti alla caricatura dalla vena sarcatica dello scrittore.

(2) È ormai dubbio se l'uno e l'altro dipendano dal perduto σύνταγμα di Ippo-

siamo fin dalle prime battute raffigurarci con sufficiente approssimazione le condizioni di spirito nelle quali il polemista si accingeva a smantellare l'edifizio del più pericoloso avversario. Sottoposto al controllo dei numerosi seguaci che il vangelo marcionita aveva guadagnato nella comunità cartaginese, Tertulliano non poteva leggermente avventurarsi a far qualcosa di più, ai danni di Marcione, sul terreno dei fatti, che dello spirito di cattiva lega. I rapidi particolari da lui registrati intorno alla vita dell'eresiarca — ricco armatore venuto a Roma verso il 138, spogliatosi di parte della ricchezza a favore della comunità, da cui si doveva ufficialmente staccare un quindicennio più tardi, per un dissenso inconciliabile — meritano pieno credito. Ma se la turbolenta fantasia dello scrittore africano non si è potuta sbizzarrire a suo agio nella esumazione e nella caricatura della biografia dell'eretico, possiamo essere sicuri in anticipo che si sarà generosamente ripagato nella delineazione e nella confutazione del suo sistema.

Il suo ampio trattato polemico è là per rivelarcene la prova palmare e sovrabbondante. Già possiamo, senza avventurarci eccessivamente in ipotesi, cogliere in fallo la lealtà del polemista nel piano stesso imposto alla propria confutazione. La produzione religiosa di Marcione tradiva un singolarissimo carattere. Egli non si era dato a raffinate speculazioni mistico-teosofiche, come i maestri della gnosi suoi contemporanei, non aveva offerto lo spunto a complicate elucubrazioni cosmogoniche, simili a quelle su cui sembravano essersi gettate con avidità le successive generazioni gnostiche. Egli aveva composto, di suo, una sola opera, strana ed originale, così per il contenuto, come per la forma, cui aveva imposto un titolo inconsueto, desunto dalla nomenclatura retorica: *Antitesi* (1). Ma quel lavoro non

---

lito, sebbene il v. Harnack nel suo *Marcion* ancora lo presupponga (pag. 23 e seg.). Costoro dicono che Marcione era figlio del vescovo di Sinope e che era stato scomunicato da suo padre sotto l'imputazione di stupro. Ragguaglio puramente leggendario, nel quale si era materializzata l'accusa ortodossa, che lo rimproverava metaforicamente di aver violato la verginità della pura dottrina ecclesiastica.

(1) « Fest steht, dass kein anderes Werk von M. selbst, ist als die *Antithesen*. Der kecke Tisel 'Αντιθέσεις — ein rhetorischer Begriff — ist m. W. in der griechischen Literatur einzigartig » (v. Harnack, pag. 74).

aveva nulla di letterario e di retorico: era la segnalazione nuda, arida, impressionante dei contrasti irriducibili che scavano un abisso incolmabile fra l'economia del Vecchio Testamento e quella del Nuovo: più profondamente delle antinomie paradossali che sussistono fra la legge della giustizia onerosa e quella dell'amore volenteroso ed entusiasta: più profondamente ancora del conflitto tragico fra le cupidigie della sua sensualità inappagabile e le aspirazioni della sua spiritualità conculcata, che ogni creatura umana porta in se stessa [1]. Ma questa stessa opera, nelle intenzioni di Marcione, non doveva essere isolata dal testo canonico che egli aveva pazientemente ricavato dalla tradizione evangelica e dall'insieme dell'epistolario paolino. Saldamente persuaso che il messaggio del Cristo costituisse una novità strabiliante nel processo di sviluppo della religiosità umana [2], ma in pari tempo che esso avesse subìto immediatamente, nel gruppo stesso dei primissimi seguaci, una deformazione sostanziale, Marcione si era accinto a ripristinarne il tenore primitivo, costituendo un testo ufficiale, isolato da tutte le contaminazioni degli adattamenti giudaizzanti. Aveva così creato un « vangelo », che era Luca, spogliato dei rivestimenti e delle parafrasi intenzionali, e un « apostolico », che erano dieci lettere paoline, liberate anch'esse degli apporti onde le aveva

---

(1) È quanto ricaviamo dagli accenni stessi di Tertulliano, che le aveva dinanzi agli occhi. « Separatio legis et evangelii proprium et principale opus est Marcionis, nec poterunt negare discipuli eius quod in summo instrumento habent, quo denique initiantur et indurantur in hanc haeresiam: nam hae sunt Antithesis Marcionis, id est contrariae oppositiones, quae conantur discordiam evangelii cum lege committere, ut ex diversitate sententiarum utriusque testamenti diversitatem quoque argumententur deorum » (*adv. Marc.*, I, 19). « Antitheses gestiunt ex qualitatibus ingeniorum sive legum sive virtutum discernere atque ita alienare Christum a creatore ut optimum a iudice et mitem a fero et salutarem ab exitioso » (II, 29). « Ut fidem instrueret (suo evangelio), dotem quandam commentatus est illi-opus ex contrarietatum oppositionibus Antithesis cognominatum, et ad separationem legis et evangelii coactum — qua duos deos dividens, proinde diversos, ut alterum alterius instrumenti, vel, quod magis usui est dicere, testamenti, exinde evangelio quoque secundum Antithesis credendo patrocinaretur. Sed et istas proprio congressu comminus id est per singulas iniectiones Pontici cecidissem, si non multo opportunius in ipso et cum ipso evangelio cui procurant, retunderentur » (IV, I).

(2) « Kein Stichwort scheint in den Antitl.esen häufiger gewsen zu sein als neu » (*Marcion*, 87).

contraffatte lo spirito della vecchia religiosità legalistica, insinuatasi per entro pure alla giovane comunità credente. Di questo testo ufficiale, le *Antitesi* dovevano costituire l'apparato esegetico e il controllo dimostrativo.

Una polemica imparziale contro Marcione avrebbe dovuto affrontare in pieno, prima di ogni altro presupposto, il radicale dualismo antropologico, la raffigurazione del composto umano come la commistione eterogenea di due principi d'azione antitetici, che appare veramente come il caposaldo dell'insegnamento ereticale. Tertulliano trova più comodo ingaggiare subito invece una prolissa discussione sulla unicità di Dio e sulla impossibilità logica e storica di distinguere, come faceva Marcione, il Dio buono e paterno, completamente ignoto e straniero fino al dì della prima enunciazione evangelica, dal Dio creatore che ha formato l'universo sensibile e costituito, nel Vecchio Testamento, l'economia religiosa della giustizia. Ponendosi da questo angolo visuale, veramente, Tertulliano non faceva che uniformarsi alla testimonianza uniforme della precedente tradizione ecclesiastica, la quale subito aveva trasportato i presupposti morali e storici di Marcione nell'ambito della pura speculazione metafisica astratta [1]. Ma coglieva veramente lo spirito, e l'attitudine centrale della propaganda marcionitica? C'è da dubitarne.

---

(1) Il presbitero asiatico, delle cui prediche Ireneo conserva l'eco nel suo ἔλεγχος, aveva già attribuito a Marcione la distinzione recisa fra, il *fabricator mundi* e il *pater a Christo traditus*. Il vescovo di Lione dal canto suo aveva precisato che Marcione aveva chiamato il Dio del Vecchio Testamento « malorum factorem et bellorum concupiscentem » (III, 12-12). E altrove aveva detto dei marcioniti: « blasphemant fabricatorem, dicentes eum malorum factorem. Duos deos naturaliter dicentes, distantes ab invicem, alterum quidem bonum, alterum autem malum ». Lo pseudo-Tertulliano, che Filastrio ed Epifanio riprodurranno, dice di Cerdone, il leggendario maestro di Marcione: « hic introduxit initia duo id est duos deos, unum bonum et alterum saevum, bonum superiorem, malum huius mundi creatorem ». Ippolito, da Roma, fa eco a Tertulliano: δύο ἀρχὰς τοῦ παντὸς ὑπέθετο ἀγαθόν τινα λέγων, καὶ τὸν ἕτερον πονηρόν (VII, 29). Tertulliano, più preciso di tutti: « Duos Ponticus deos adfert, tamquam duos Symplegadas naufragii sui, quem negare non potuit, id est creatorem, id est nostrum, et quem probare non poterit, id est, suum, passus, infelix, huius praesumptionis instinctum de simplici capitulo dominicae pronuntiationis, in homines non in deos disponentis exempla illa bonae et malae arboris, quod neque bona malos neque mala bonos proferat fructus, id est neque mens vel fides bona malas edat operas neque mala bonas » (I, 2). « Certi Marcionem dispares deos constituere, alterum judicem, ferum, bellipotentem, alterum mitem, placidum et tantummodo bonum atque optimum » (6).

Innanzi tutto potrebbe revocarsi in dubbio la validità di tutta in blocco la testimonianza patristica, traendo argomento da qualche sua contraddizione e dalla evidente indeterminatezza di qualche sua valutazione [1]. In secondo luogo si potrebbe osservare che è impossibile ricavare dalla tradizione ecclesiastica un suffragio unanime sulla concezione della scuola marcionitica intorno al problema metafisico di Dio e della sua natura [2]. Onde vien fatto di domandarsi se, parlando per lungo e per largo del presunto dualismo di Marcione e delle attenuazioni che esso subì per opera del suo continuatore Apelle, la critica non si lascia inconsapevolmente dominare dalla stilizzata raffigurazione della polemica ortodossa e non finisce, pure essa, con l'inquadrare il problema religioso agitato del marcionismo su uno sfondo di preoccupazioni strettamente metafisiche, che erano remotissime dagli intenti etici e sociali del predicatore pontico [3]. Sono, infine, le superstiti dichiarazioni di questi che, desunte dalla monocorde polemica tertullianea e idealmente col-

---

(1) Ippolito si contraddice quando assevera (X, 19) che Marcione e Cerdone hanno insegnato l'esistenza di tre principi: l'ἀγαθὸν, il δίκαιον, l'ὕλην. Molto ambigua è l'enunciazione di Clemente Alessandrino: οἱ μὲν ἀπὸ Μαρκίωνος φύσιν κακὴν ἔκ τε ὕλης κακῆς καὶ ἐκ δικαίου γενομένην δημιουργοῦ (Str. III, 3-12).

(2) Il più antico testimone intorno ad Apelle, che è il più insigne allievo di Marcione, l'asiatico Rodone, venuto a Roma sotto Commodo, ed entrato in polemica col marcionismo, ci dice — ed Eusebio ci conserva le preziose parole (H. E. V, 13) — che se Marcione e molti dei suoi ammettevano δύο ἀρχάς, Apelle riconosceva μίαν e altri invece τρεῖς φύσεις. Ma riferendo una sua conversazione col vecchio Apelle, Rodone stesso ci dà modo di comprendere quale posto assegnava la setta al problema speculativo di Dio e della sua natura nel fascio delle sue concezioni religiose. Avendo Rodone domandato ad Apelle come dimostrasse che vi è un solo principio, questi μὴ γινώσκειν ἔλεγεν, οὕτως δὲ κινεῖσθαι μόνον, « rispose di non saperlo dimostrare, ma di essere trascinato a crederlo ». Nel κινεῖσθαι c'è un motivo stoico.

(3) Sappiamo che l'asserzione può suonare audace. Ma noi non vediamo il perchè non si possa pensare di Marcione stesso, quello che ormai il v. Harnack assevera di Apelle. « Für A. die Gottesfrage in der Religion nicht die entscheidende Rolle spielt... H. hat die christliche Religion ausschliesslich auf den Eindruck ihres geschichtlichen Inhalts gestellt ». Onde il v. Harnack ne conclude: « Durch die scharfe Unterscheidung der drei Grössen (rationale Welterkenntnis, die es zu keinem Wissen von Gott bringen kann psycologisch-subjektiv bedingter Glaube an Gott als den einen Weltgrund auf Geschichte sich gründender christlicher Hoffnungsglaube an Gott, den Erlöser) verdiendt Apelles einen hohen Ptatz in der Religionsgeschichte. Es ist vor Augustin der einzige christiche Theologe, mit dem wir uns heute noch ohne mühsame Akkomodation zu verständigen vermögen » (*Marcion*, 185, 187).

legate in una visione unitaria della vita e dei suoi destini, ci confermano e ci corroborano nel sospetto. Marcione apriva le sue *Antitesi*, eloquentemente, così: « o meraviglia delle meraviglie, è cosa da far restare stupefatti ed allibiti, che intorno all'evangelo nulla, assolutamente nulla, sia possibile dire, nulla pensare, nulla dovunque, trovare, come conveniente termine di confronto! » (1). Noi abbiamo qui subito un chiaro sentore del terreno sul quale il maestro pontico intendeva concentrare il nerbo della religiosità cristiana. Con Cristo aveva avuto inizio, egli diceva, una inaudita e sconcertante « nova et hospita dispositio » (2) senza precedenti e senza paralleli. Il messaggio cristiano non rappresentava *una* rivelazione fra molte, era *la* rivelazione. Al cospetto del suo contenuto originale che cosa mai potevano valere le altre « dispositiones » religiose? che cosa poteva valere mai la stessa « dispositio » a cui il Cristianesimo ufficiale direttamente si ricongiungeva, quella del Vecchio Testamento? Questa era tutta nella manifestazione cosmogonica e storica di un Dio creatore e giudice, potente e irascibile. Se una « dispositio » religiosa deve assolutamente ipostatizzarsi in una sostanza divina, si doveva pure riconoscere che il Dio del Vecchio Testamento era stato radicalmente difforme da quello del Nuovo, della cui assoluta bontà, Gesù, apparso improvvisamente sulla terra nel decimo quinto anno di Tiberio, si era costituito araldo e testimone. È vero: ad argomento della sapienza benevola del Dio creatore si additava lo spiegamento meraviglioso dell'universo sensibile e del mondo umano. Marcione ne storceva il viso, infastidito e nauseato. Bell'affare in verità, il mondo della creazione materiale, con tutte le sue brutture, le sue deformità, le sue putredini, le sue basse fermen-

---

(1) Il tentativo di ricostruzione delle Antitesi del v. Harnack (*Marcion*, 74 e seg., 256* e seg.) prende ormai vittoriosamente il posto della vecchia « ungenügende Versuch » del Hahn. Il v. Harnack congettura verosimilmente che le parole surriferite, date da una illustrazione antimarcionitica delle parabole del Signore, recentemente volgarizzata, come appartenenti ad un Protovangelo marcionita, abbiano costituito invece il prologo delle Antitesi (J. Schäffer, *Eine altsyrische antimarkionitische Erklärung zur Parabeln des Herrn und zwei andere Abhandlungen zu Texten des Evangeliums*. Münster, 1917, pag. 4 e seg.).

(2) I, 2; IV, 11-16.

tazioni! Chi dopo il Vangelo conosce l'economia della bontà, ha qualcos'altro da ammirare che non le innumerevoli creature materiali, di cui non si sa la ragione e non si vede lo scopo [1]. Perchè il vero problema che tormenta e attanaglia l'esperienza associata dell'uomo è il problema del male [2] e questo problema non ha che una soluzione: quella scoperta dal Vangelo, con la manifestazione della bontà e della longanimità, dei valori cioè che appartengono alla « dispositio » dello spirito, che è il Signore [3]. E dopo tale scoperta, ogni utilizzazione della precedente economia, è una contaminazione e un corrompimento.

Trasferendo, sulla traccia della preesistente polemica antimarcionitica e sotto lo stimolo della sua posizione militante nella società cristiana del terzo secolo incipiente, sul puro terreno della speculazione teologica un dualismo che era invece per Marcione un dualismo di pure economie antropologiche e storiche, Tertulliano ha senza dubbio facilitato il proprio compito di polemista, ma ha precluso a sè e ha reso ardua ai posteri

(1) Non facciamo qui che parafrasare incisi marcioniti, di cui Tertulliano ci ha fatto dono, troppo scarso invero, nella stesura della sua polemica. « Cum Deum hoc gradu expellimus, cui nulla conditio tam propria et Deo digna quam creatoris testimonium præsignarit, narem contrahentes inpudentissimi marcionitae convertuntur ad destructionem operum creatoris: — nimirum, inquiunt, grande opus et dignum Deo mundus! — » (I, 13). « Primo, supercilio stuporen suum ædificant Marcionitæ, quod novum Deum proferant... Novum igitur audiens Deum in vetere mundo et in vetere aevo et sub vetere Deo ignotum, inauditum, quem... quidam Jesus Christus, et ille in veteribus nominibus novus, revelaverit, nec alius antehac, gratias ago huic gloriae eorum » (I, 8). « Hic compressi erumpunt dicere: — sufficit unicum hoc opus Deo nostro, quod hominem liberavit summa et praecipua bonitate sua et omnibus locustis anteponenda! » (I, 17).

(2) Lo spettacolo del male e del dolore dell'universo era una formidabile inscrizione in falso accampata dai marcioniti contro l'autore della creazione: — « si deus bonus et praescius futuri et avertendi mali potens, cur hominem, (essi domandavano) et quidem imaginem et similitudinem suam, immo et substantiam suam, per animæ scilicet censum, passus est labi de obsequio legis in mortem, circumventum a diabolo? Si enim et bonus, qui evenire tale quid nollet, et praescius, qui eventurum non ignoraret, et potens, qui depellere valeret, nullo modo evenisset, quod sub his tribus condicionibus divinae maiestatis evenire non posset. Quod si evenit, absolutum est a contrario Deum neque bonum credendum neque praescium, neque potentem: si quidem in quantum nihil tale evenisset, si talis Deus, id est bonus et praescius et potens, in tantum ideo evenit, quia non talis Deus » (II, 5).

(3) Secondo la testimonianza di Tertulliano (IV, 26), suffragata dalla dizione di qualche codice minuscolo, la preghiera insegnata da Cristo ai discepoli (Lc. XI, 1-4) chiedeva al primo posto il dono dello Spirito Santo.

la possibilità di figgere ben a fondo lo sguardo nel genuino pensiero dell'eresiarca [1]. Egli ha finito col muovere al maestro pontico obbiezioni che dovevano risultare praticamente inefficaci e banali; ha finito coll'alterare i caratteri di tutte le altre espressioni del suo pensiero, così sul terreno soteriologico come su quello cristologico: sopra tutto si è posto nella impossibilità di comprendere lui e di far comprendere ai posteri il valore dell'ascetismo estremo, nella propaganda e nella prassi del marcionismo, ascetismo che sembrava prescindere da ogni sensibile sanzione ed era, probabilmente, del marcionismo il lato che dava più fastidio alla materialistica e legalistica raffigurazione dei doveri e dei premi, che Tertulliano doveva prediligere. Più che due dèi, Marcione deve aver distinto due reami nel tormentato mondo cui noi apparteniamo, due reami che si confondono drammaticamente in noi stessi: il reame della materia e quello dello spirito. Il primo, contrassegnato dalla avidità, dalla sopraffazione e dalla irruzione della violenza; l'altro, guidato dall'ideale della rinuncia e della bontà [2]. Il primo ha avuto la sua manifestazione integrale nel Vecchio Testamento:

---

(1) Che i capisaldi dell'insegnamento marcionita fossero i principi tratti dalla esperienza dell'elementare vita spirituale e dalla valutazione assoluta del rovesciamento dei criteri etici operato dal Vangelo, e non fosse un postulato di speculazione metafisica, appare anche dal fatto che Marcione il suo dualismo lo esprime e lo riprova, fondamentalmente, con due detti evangelici, che investono propriamente, non le categorie ontologiche dell'universa realtà, ma le connotazioni etiche dell'operare umano e dei cicli storici: le due immagini cioè dell'albero buono e cattivo che dà frutti secondo la sua qualità e l'impossibilità per l'otre vechia di accogliere vino nuovo (Lc. V, 36 e VI, 43). Il v. Harnack ha ragione di sentenziare: « beide Sprüche in ihrer scharfen Antithese sind in der Tat als Ausgangpunkte der marcionitischen Lehre besonders geeignet » (pag. 26). Ma poi non ne vede la tipica applicazione.

(2) Il v. Harnack ha acquistata troppa famigliarità con l'insegnamento marcionita per non essere mosso a riconoscerlo anche lui d'istinto, sebbene non faccia troppo a fidanza con lo sfiguramento fatto dell'eretico dalla tradizione patristica. Egli scrive in un punto: « In dieser bösen Welt, der wis angehören, und in uns selbst verschlingen sich zwei Reiche: das eine ist das der Materie und des Fleisches, das andere das des — Geistes — der Moral und der Gerechtigkeit. Vereint und in sich verschlungen sind sie, obschon sie im Gegensatz zueinander stehen » (pag. 226). Qui il v. Harnack avrebbe potuto più convenientemente aggiungere quel che dice altrove: « eine Untersuchung — Marcion und Augustin — wäre von besonderem Interesse » (pag. 208). Perchè di fatto la concezione delle due città, esposta con così memoranda penetrazione nel XIV libro del *De civitate Dei*, ha qualcosa di marcionitico.

il secondo ha atteso la rivelazione arrecata dal Cristo per essere instaurato sulla terra. Ma immediatamente dopo, gli stessi seguaci di Gesù, incapaci di realizzare a pieno la consegna e l'ideale del loro Maestro, hanno adulterato la sua parola e il suo precetto, frammischiandovi i comandamenti e le sanzioni della economia oltrepassata. I vangeli recano l'impronta di simili adulterazioni. Paolo è stato l'unico degli apostoli che abbia vissuto e ribadito la completa e genuina originalità del messaggio cristiano. Anche il suo epistolario però è stato rimanipolato dallo spirito giudaizzante che lo seguiva e lo neutralizzava alle calcagne. Marcione reintegra pertanto, in teoria e in fatto, l'autentica tradizione cristiana, con tanto maggiore e più alacre zelo, in quanto nella assimilazione della vera parola di Gesù, il quale ha dischiuso il mistero della spiritualità e dell'amore, è, per lui, il veicolo infallibile dell'unica salvezza.

Marcione isola nella storia della umanità il miracolo della redenzione e lo colloca al centro della spiritualità e del suo destino [1]. L'apparizione del Cristo, il suo messaggio, la sua abnegazione al cospetto delle forze materiali onde è retto il mondo e al cospetto del loro Signore — quando il contrasto dei valori nella vita è sentito violentemente, si traduce automaticamente e pragmaticamente in una visione teologica dualistica — costituiscono un fatto così strepitoso, che occorre ormai dividere il corso del tempo in due cicli nettamente distinti, da quella data solenne. E precisamente dal momento in cui il Cristo bandisce le tavole del suo «editto»: il discorso della montagna [2]. In comparazione della novità e della trascendentalità di questa impensabile visione dei rapporti morali fra gli

(1) Tertulliano sintetizza, citandone in parte le parole, il suo pensiero: «hominem, hoc opus Dei creatoris, ille Deus melior adamavit, propter quem in haec paupertina elementa de tertio caelo descendere laboravit, cuius causa in hac cellula creatoris etiam crucifixus est» (I, 14).

(2) Tertulliano ci fa intuire solo di scorcio l'importanza enorme che Marcione attribuisce alle beatitudini, preoccupato com'è di dimostrare che esse rispondono, sostanzialmente, alla economia del Vecchio Testamento: infedele in questo egli alla tradizione dell'evangelista Matteo, che aveva fatto di quelle beatitudini il nuovo Sinai. «Venio nunc ad ordinarias sententias eius, per quas proprietatem doctrinae suae inducit, ad edictum, ut ita dixerim, Christi» (IV, 14).

uomini, che cosa possono valer mai i racconti miracolosi dell'infanzia e le dichiarazioni armonistiche e accomodanti, tendenti a conguagliare l'economia nuovissima alle tradizioni superate del popolo che era stato tanto più violento ed iniquo, quanto più si era ritenuto fedele ad una giustizia legale, vincolata farisaicamente ad una mercede sensibile? Marcione ne faceva man bassa, dovunque non era possibile dare dei particolari aneddotici e delle dichiarazioni messianiche una interpretazione puramente mistica (1). Poichè tutto, ai suoi occhi, nel Vangelo, era destinato a valorizzarsi nella raffigurazione di una eroica spiritualità (2), tutto doveva trasfigurarsi in un ciclo di concezioni e di visuali, donde la materialità fosse radicalmente, intransigentemente esclusa (3). Ma i mezzi e i segni di simile trasfigurazione erano offerti dall'etica eccezionale e inaudita bandita dal Cristo (4). La quale doveva costituire il retaggio di ogni aderente a Lui, pur sapendosi in anticipo che, come essa aveva portato il Cristo alla croce, avrebbe esposto i proseliti all'odio del mondo e all'ignominia (5). La morale marcionitica era di un'austerità superlativa.

---

(1) Noi siamo indotti a pensare che il docetismo, rimproverato così acerbamente e così uniformemente dagli scrittori ecclesiastici a Marcione, non è che una raffigurazione stilizzata del suo disinteresse all'esistenza corporea del Cristo, in confronto della sopravvalutazione della sua opera didattica e morale. Il v. Harnack del resto ha ragione di osservare, rifacendosi alle singole angelofanie del Vecchio Testamento, che « Doketismus bedeutete in antiken Zeitalter etwas anderes als heute, weil man die Konsequenzen nicht zog, die wir ziehen zu müssen glauben » (pag. 125).

(2) Le parabole divengono nella sua esegesi sottilissimi simboli dell'azione spirituale del messaggio cristiano, metafore pregne di significato, per indicare la posizione dell'uomo nel contrasto delle forze opposte del mondo. Il ladro che entra di soppiatto di notte, da cui prende lo spunto la parabola di Lc. XII, 39 e seg., è il Signore della materia, sempre pronto all'insidia contro i redenti del Dio buono (IV, 29). Il grano di senapa, cui è paragonato in Lc. XIII, 18 il Regno di Dio, è la nuova predicazione della bontà, che ogni redento depone nel chiuso della propria anima (IV, 30).

(3) « Christus » ὁ ἐπερχόμενος, ὁ ἔσω ἄνθρωπος, è « spiritus salutaris » (I, 19).

(4) Come riuscire a scorgere in essa una continuazione dell'economia giudaica? « Creator quidem fratribus dari iussit, Christus vero omnibus petentibus: hoc est « novum et diversum » (IV, 26). « In lege maledictio est, in fide vero benedictio » (V, 3). « Ecce Christus diligit parvulos, tales docens esse debere qui semper majores « velint esse, creator autem ursos pueris immisit, ulciscens Heliseum propheten con- « vicia ab eis passum » (IV, 23).

(5) Rivolgendosi ai suoi amici e seguaci, Marcione li designava con i qualificativi di συνταλαίπωροι e συμμισούμενοι, *commiserones* e *coodibiles* (IV, 9).

Coinvolgendo in un unico verdetto di nausea e di condanna l'universo sensibile, Marcione sognava per il credente un'esistenza di pura abnegazione per il bene e per lo spirito, proibendo tutto che rappresentasse una concessione alla materia e una complicità col suo Sovrano [1].

Ed è qui, probabilmente, cioè nel dominio delle prescrizioni etiche e nella visuale delle rispettive sanzioni, che occorre scoprire la radice dell'opposizione fiera ed irriducibile dell'apologista alla predicazione marcionitica. Nessuna posizione più imbarazzante che quella di un apologista di una tradizione religiosa costituita, chiamato a difendere la propria causa nei confronti di un maestro [2], il quale pecchi unicamente di intransigenza e, fisso lo sguardo sull'assoluto della perfezione etica, bolli d'infamia ogni deviazione e rifiuti ogni egoistica ricompensa. Marcione era un maestro di tal natura. Per lui, la « benignitas » del Nuovo Testamento, se nulla aveva di comune con la morale legalistica del Vecchio, nulla nè pure esigeva di una qualsiasi escatologia realistica. Il vecchio Dio della legge poteva essere temuto: il nuovo Dio non poteva essere che amato. Tertulliano si faceva forte di un assioma simile per domandare ironicamente perchè mai, avendo rinunciato ad una sanzione sensibile, i marcioniti non operavano il male. La risposta di Marcione, a questa obbiezione, era stata già pronta e perentoria: « giammai, giammai! » [3]. Questo *giammai!* doveva essere un pruno negli occhi

---

(1) Tertulliano, coniugato, doveva sentirsi particolarmente seccato della superiore morale celibataria dell'eresiarca. Il quale trattava il matrimonio con un realismo brutale: « coniugium accusatur spurcitiae nomine in destructionem creatoris. Deus Marcionis matrimonium ut malum et impudicitiae negotium reprobat » (I, 29). « Deus vester aspernatus est carnem ut terrenam et, ut dicitis, stercoribus infersam » (III, 10). Tertulliano, che con le sue tendenze rigidissime si trova su questo terreno a disagio nel combattere Marcione, ritornerà anche altrove sulla morale antimatrimoniale della setta: « Marcionitae omnem nativitatis et educationis fœditatem et ipsius etiam carnis indignitatem, quanta amaritudine possunt, perorant » (*de carne Chr.*, 4). Il matrimonio è φθορά e πορνεία per Marcione (Iren. I, 28-1).

(2) L'imbarazzo di Tertulliano traspare a volte chiarissimo, come nel c. 29 del primo libro, dove cerca di escogitare qualche argomento *ad hominem* contro la pratica marcionitica di conferire il battesimo solamente ai non coniugati: « non tingitur apud illum caro nisi virgo, nisi vidua, nisi caeleps, nisi divortio baptisma mercata, quasi non etiam spadonibus ex nuptiis nata ».

(3) « Audite, peccatores, quique nondum hoc estis, ut esse possitis: Deus melior

di Tertulliano. Ci poteva essere al mondo della gente la quale si rassegnava a tutte le rinunce sensibili e a tutte le mortificazioni della carne, senza chiedere il guiderdone del Regno beato e senza compiacersi in anticipo della vendetta mirabile, che l'Iddio giudice si sarebbe preso dei recalcitranti al suo volere, nel giorno della sua parusia? [1]. I marcioniti rappresentavano questo strano ed abnorme genere di uomini. E Tertulliano, tutto infervorato nel sogno della sua apocalissi millenaristica [2], non poteva acconciarsi all'idea.

Non era soltanto il suo temperamento che si ribellava ad una sublimazione così impalpabile e disinteressata della morale evangelica, fatta di bontà e di misericordia; attraverso la sua parola, parlava tutta la mediocrità della chiesa ortodossa, cui era indispensabile una morale sanzionata ed una escatologia realistica.

---

inventus est, qui nec offenditur, nec irascitur, nec ulsciscitur, cui nullus ignis coquitur in gehenna, cui nullus dentium frendor horret in exterioribus tenebris: bonus tantum est. Denique prohibet delinquere, sed litteris solis... Malus enim, inquiunt, timebitur, bonus autem diligetur. — Stulte, quem dominum appellas negas timendum, cum hoc nomen potestatis sit, etiam timendae? Age itaque, qui Deum non times quasi bonum, quid non in omnem libidinem ebullis, summam, quod sciam, fructum vitae omnibus, qui Deum non timent?... Absit, inquis, absit! Ergo iam times! » (I, 27). « Jenes *absit, absit* — commenta il v. Harnack (pag. 136) — ist ein religionsgeschichtliches Dokument ersten Ranges ». Ed ha ragione. Il redento è sollevato in una sfera cui non perviene l'alito mortifero della materialità. Ma il redento non è affrancato per questo dall'onere della disciplina. E l'ascesi estrema di Marcione, non è, come crede il v. Harnack stesso luteranamente, un di più e una contraddizione.

(1) Per Marcione, « est Dei Regnum, Christus ipse » (VI, 33). In questa formola, è tutta l'escatologia marcionitica. Il maestro pontico lascia al materialismo giudaico l'aspettativa di un Regno eudemonistico sensibile. « Salutem solum animarum esse futuram earum quae eius doctrinam didicissent, corpus autem videlicet, quoniam a terra sit sumptum, impossibile esse partecipare salutem » (Iren. I, 27, 3). Nessuna immortalità naturale quindi e nessuna resurrezione della carne. Solo la pratica del bene costituisce nella eredità del Dio buono. Dei sudditi della carne, Marcione non sembra preoccuparsi. Non siamo disposti a menar per buono, sebbene il v. Harnack cerchi di ravvalorarlo per trarne suo pro in vista della sua dipintura « luterana » di Marcione, il ragguaglio di Ireneo, non ripreso da Tertulliano, che secondo Marcione, Cristo, sceso agli inferi, abbia salvato i sodomiti e Caino, e lasciati al loro destino i patriarchi (Iren. I, 27, 3).

(2) È proprio nell' *adv. Marc.* (III, 24) che Tertulliano accenna esplicitamente, fra tutte le opere superstiti, alla sua fede millenaristica: « nam et confitemus in terra nobis regnum promissum, sed ante coelum, sed alio statu, utpote post resurrectionem in mille annos, in civitate divini operis Hierusalem coelo delatum ».

Nel duello di Marcione e di Tertulliano si concretava per la prima volta un conflitto che non avrebbe mai più lasciato di dilacerare drammaticamente le viscere della società cristiana: il conflitto fra la aspirazione idealistica al bene, sognato e attuato come una consegna scaturiente dalla rivelazione entusiasmante del Dio dell'amore, e la concezione del bene come duro lavoro quotidiano, da registrarsi nel libro mastro, per il dì in cui un giudice impassibile avrebbe tirato le somme del dare e dell'avere. La legge del taglione, cioè, contro la libera spensieratezza della abnegazione e della dedizione. E può forse probabilmente dirsi che solo le circostanze storiche — arbitre sovrane del destino degli uomini — segnarono il marchio dell'eresia sul predicatore della morale assoluta della bontà e della rinuncia, che, in altri momenti storici, avrebbe probabilmente potuto incontrare sorte del tutto diversa [1].

---

(1) Propinquo in ordine di tempo all'*adv. Marc.* possiamo immaginare il trattato perduto di Tertulliano contro i seguaci di Apelle, *adversus Apelleiacos*.

VI

LA TEOLOGIA DI TERTULLIANO

La polemica antimarcionitica deve essere costata a Tertulliano, non solamente un diuturno sforzo di elaborazione e di pertinacia, ma anche una certa pena e un fastidioso imbarazzo. Non deve essere stato còmpito agevole e piacevole per l'apologista, così naturalmente portato a tutti i rigori della disciplina etica, costituirsi difensore dell'ortodossia di contro ad una concezione morale e religiosa così dura ed esigente, come quella trasmessa dal predicatore pontico ai suoi seguaci. Tertulliano non deve essersi sottratto ad un indefinibile senso di inquietudine e di tedio, come ad una oscura consapevolezza di inferiorità, dalla quale doveva intuire che non si sarebbe potuto affrancare se non mercè qualche gesto rumoroso, che lo collocasse di colpo in armonia con se stesso e lo ridonasse pari all'aspettativa e alla fiducia di coloro che ammiravano in lui la intransigenza e la asprezza.

In un giorno indeterminato del 208 cadente o del 209 incipiente [1] Tertulliano si presentò improvvisamente per le vie

(1) La data del *de pallio* è stata argomento di lunga controversia. A noi sembra che l'accenno del c. 2 alla « triplex virtus » e alla molteplicità degli augusti (« Deo tot augustis in unum favente ») costringa a collocare lo scritto nel 209, l'anno cioè in cui anche Geta fu innalzato agli onori augustali, dei quali Caracalla era già stato insignito un undicennio prima. Senza riesumare qui una controversia che a noi sembra definitivamente composta, rimandiamo al bel saggio di Maria Zappalà, *L'ispirazione cristiana del de pallio di Tertulliano*, nel quale, allo smantellamento della tesi del Geffcken (*Kynika und Verwandtes*. Heidelberg, 1909), secondo la quale il satirico

della sua Cartagine, non più nel paludamento dignitoso della sua toga, bensì ravvolto, incurantemente, nel mantello alla greca, l'ambigua e malfamata divisa di tutti gli avventurieri della « oicumene » culturale. Fu nel pubblico un movimento di sorpresa commista ad ironia. Ma Tertulliano non era uomo da rimanerne sconcertato. Egli, al contrario, dovette essere felice dell'occasione per gettare sul viso ai beffardi che lo segnavano a dito, la sentenza, sempre tagliente, del suo implacato disprezzo contro tutte le consuetudini tronfie della ufficialità e del buon tono.

Il trattato *del mantello* rappresenta senza dubbio la manifestazione più sorprendente del virtuosismo polemico e della erudizione letteraria dello scrittore africano. Ma appare come un ghiribizzo letterario ed una esercitazione retorica solamente a chi non si rende approssimativamente conto del complesso gioco di azioni e reazioni, che le vicende della politica e le rimbalzanti circostanze esteriori della vita teorica e pratica della comunità, dovevano rispettivamente esercitare e subire di fronte allo zelo dell'apologista, sempre più ardentemente proteso verso un ideale evangelico che possedesse e proclamasse in pari tempo una intransigente virtù educativa e una rigida e tangibile sanzione morale.

Il motivo del trattatello è semplice ed elementare. La legge della variabilità è l'universale disciplina della vita. Tutto incessantemente è sottoposto a cambiamento, nel cosmo, nella vita animale, nei costumi, nella storia. Ma intorno a questo motivo, di una banalità di cui non si potrebbe concepirne un'altra l'uguale, quale prodigioso spiegamento di reminiscenze scolastiche, quale flagellante pioggia di improperi contro i costumi della ufficialità romana! Più che mai iconoclasta, Tertulliano lancia il suo sarcasmo mordace contro tutto che è caro alla spiritualità del mondo circostante: mitologia ed epopea, glorie patrie e tradizioni consacrate, tutto è corroso dalla sua pungente capacità di scoprire il ridicolo.

---

trattatello sarebbe un metaforico palinsesto, tutto pervaso di soggiacenti reminiscenze letterarie della diatriba stoico-cinica e delle menippee varroniane, è mandata innanzi una diligente analisi del problema della sua datazione (in « Ricerche Religiose » I. 2).

Non tutto però nell'aspro e arduo trattatello è sfogo di irritazione acida e studio di retorica paradossale. Quando Tertulliano si dà ad esaltare la silenziosa e irresistibile efficacia ammonitrice della divisa filosofica, quando accenna di scorcio alla suprema nobilitazione che questa ha meritato attraverso l'assunzione fattane da un cristiano, la sua parola si fa eccezionalmente eloquente, e con essa lo scrittore tradisce la sua recondita intenzione e il suo reale stato d'animo: « anche se le labbra tacciono, ancora strette dalla incapacità infantile o trattenute dalla timidezza (la vita si contenta anche di una filosofia muta), parla lo stesso costume. Il filosofo si fa ascoltare, sol che si offra alla vista. Sol col mio apparire, egli può proclamare, faccio arrossire i vizi degli uomini. Chi non soffre al solo scorgere da lungi il proprio rivale? Chi riesce a sostenere con gli occhi colui, al solo pensiero del quale allibisce? Veramente insigne il beneficio del mantello, al cui solo fantasma i costumi perversi trasaliscono di vergogna. E lasciamo pur stare il vantaggio che la filosofia ne ricava: non è sola essa nel pallio. Simboleggio — questo può proclamare — altre arti benefiche al pubblico. Ne vanno insigniti il primo iniziatore all'alfabeto, il primo che educa a snodar la voce, il primo addestratore al calcolo aritmetico, e il grammatico, e il retore, e il sofista, e il medico, e il poeta, e il musicista, e l'astrologo e l'aruspice. Non c'è liberalità di disciplina intellettuale che non trovi rifugio fra i miei quattro pizzi. — Sì, può sussumere la toga, purchè non si tratti di cavalieri romani. — Ma, a sua volta il pallio, anche i lanisti e tutta l'ignominia dei gladiatori si ammantano di toga. Come tacciare di indegno il transito dalla toga al pallio? Così il pallio ». Ma Tertulliano aggiunge, trionfalmente, qualcosa di più: « io al pallio elargisco l'appartenenza ad una setta e ad una disciplina divina. Rallegrati, o pallio, ed esulta! Una migliore filosofia si è già degnata di assumerti, dal momento in cui cominciasti a rivestire un cristiano! » (c. 6).

Il polemista potè pensare di essersi così adeguatamente rifatto della condizione di inferiorità morale in cui in cuor suo doveva sembrargli di essere caduto, impegnando un duello tanto serrato contro la interpretazione marcionitica del messaggio cri-

stiano. Ma dovette pensare in pari tempo che mentre la situazione esteriore del cristianesimo appariva politicamente sempre più precaria e l'ostilità del potere proconsolare spiegava a intermittenza sempre più insidiosamente le sue risorse, era suo dovere, per mostrarsi non da meno di chiunque avesse sollevato dei dubbi maligni sulla intransigenza della sua fede, il celebrare il valore e il dovere della resistenza cristiana e l'inculcare senza mercè le manifestazioni più aperte e più decise del sovversivismo evangelico.

Le occasioni se ne offrivano a iosa. Settimio Severo aveva lasciato, morendo, una sola consegna: quella di badare ad essere generosi di elargizioni e di soprassoldi ai soldati, senza preoccuparsi d'altro (1). Caracalla e Geta dovettero tener fede al testamento paterno. Il primo atto della loro successione dovette essere un *donativum* alle milizie (2). In un giorno della primavera del 211 la *legio tertia*, accampata a Lambesa (3), fu convocata anch'essa per riceverlo. I soldati dovevano presentarsi col capo incoronato. Uno di essi, cristiano, si rifiutò di prestarsi a simile acconciamento paganeggiante. E la punizione fu immediata. Quando la nuova ne giunse a Cartagine, fu tra i cristiani un'impressione di disagio, di fastidio e di panico. A che pro simile ostentazione di intransigenza? Non era quella la maniera più sicura di esporre la comunità alle peggiori rappresaglie?

Tertulliano, più pungente che mai, fu pronto all'apologia del gesto ribelle.

---

(1) V. sopra n. 38 al c. II.

(2) Settimio Severo era morto il 4 febbraio. Se il *donativum* coincide con l'assunzione all'Impero dei suoi figli, la scena di Lambesa non può aver avuto luogo che a primavera incipiente. Il Noeldechen (*op. cit.*, pag. 156) la colloca nel marzo.

(3) Nulla, nel *de corona*, fa pensare che l'incidente di insubordinazione militare sia accaduto in Oriente (« contigit hoc facinus militis in Oriente » sentenziava il Noeselt, nella sua *Disputatio*, riprodotta in Oehler, III, pag. 571) o a Roma. L'allusione ai *Capitolia* (c. 12: » ecce annua votorum nuncupatio quid videtur? Prima in principiis, secunda in Capitoliis. Accipe post loca et verba: tunc tibi, Juppiter, bovem cornibus auro decoratis vovemus esse futurum. Cuius sententiae vox est? Utique negotiationis. Etiamsi tacet illic christianus ore, coronatus capite respondit. Eadem laurea in donativi dispensatione denuntiatur ») non allontana affatto dall'Africa, al contrario ci riporta ad essa, chè da qualche anno già il campo militare aveva il suo *Capitolium*.

Già nell'Apologetico, segnalando le espressioni di vita per cui, pur differenziandosi dalle consuetudini pagane, i cristiani non potevano in verun modo venir confusi con dei brahmani o con dei gimnosofisti indiani, Tertulliano aveva detto fra l'altro che se i cristiani non compravano corone di fiori per farne ornamento delle loro teste, non disdegnavano affatto di acquistarne sciolti, di aspirarne e di apprezzarne il profumo [1].

L'atto indisciplinato del soldato cristiano di Lambesa offre ora il destro all'apologista di trattare a fondo così la liceità delle pompe paganeggianti, come — argomento più scabroso — la compatibilità del servizio militare con la professione cristiana. Il metodo della polemica è analogo a quello adottato nel *de spectaculis*. Si tratta anche qui di una consuetudine squisitamente pagana, ignota alla Scrittura, strettamente associata al culto idolatrico.

---

(1) Il capitolo 42 è una replica all'accusa mossa ai cristiani di essere degli individui inutili e sterili per la collettività. L'apologista risponde: « come potremmo esserlo, noi che ci nutriamo, ci vestiamo, viviamo come voi, con voi sottoposti alle medesime esigenze di vita? Non siamo già dei brahmani, dei gimnosofisti a mo' degli indiani, abitanti delle foreste o transfughi della vita... Se non sono assiduo alle tue cerimonie, pur, nei giorni in cui esse si compiono, sono io uomo ugualmente. Non vado a prendere il bagno all'alba ai Saturnali, per non perdere insieme la notte e il giorno. Ma prendo pure il mio bagno all'ora debita e salutare, perchè mi mantenga vivi il colore e la circolazione sanguigna. Rabbrividire e sbiancarmi dopo il bagno lo potrò sempre una volta morto. Non partecipo alle tavolate pubbliche per le feste di Libero, com'è costume di fare ai bestiari convocati per l'ultimo pasto. Ma in cambio consumo le identiche vettovaglie tue dovunque mi trovi. Non vado ad acquistar corone per il mio capo. Se però compro anch'io dei fiori che cosa t'importa l'uso che ne faccio? Mi par molto meglio tenerli liberi, sciolti, sparsi all'aria. Se la vedano coloro i quali ne aspirano il profumo con i capelli. Non assistiamo a spettacoli. Ma se son preso da vaghezza per quel che si vende a queste riunioni, so procurarmelo come voglio negli spacci. Non compriamo incensi, è vero. Se le Arabie se ne lamentano, sappiano i Sabei che le merci loro son consumate in maggior quantità e a più alti prezzi per seppellire i cristiani, che non per avvolgere di fumo gli dei. » Anche Clemente alessandrino (*Strom.*, III, 7) accenna alla casta brahmanica dell'India e agli ὑλόβιοι o silvicolae che vivono da vegetariani nei boschi, nella meditazione di Dio e della vita futura. Gli scrittori greci (Strabone, XV, 59-71) sono colpiti dall'aspetto esteriore della loro vita, e li chiamano σοφοί, e γυμνοσοφισταί; « sapienti seminudi ». Il bagno romano soleva prendersi tutti i giorni prima del pasto principale, in inverno all'ora nona, in estate alla ottava (alle tre o alle due del pomeriggio). In tempo di Saturnali, fra il 17 e il 23 dicembre, le giornate erano così sovraccariche di divertimenti e ci si metteva a tavola così presto (cfr. Seneca, *Ep.* 18), che il bagno lo si preferiva prenderlo di buonissimo mattino.

Tertulliano è particolarmente adirato contro quei cristiani, se pur son tali, — « non enim aliae ethnicorum sententiae » — che non hanno saputo trovare per il soldato coraggioso altri accenti che quelli della critica e del rimprovero. Ma non se ne meraviglia gran che. « È naturale ormai che vadano ad escogitare tutti i possibili sotterfugi per evitare il martirio, coloro i quali hanno bellamente detto addio a tutte le profezie dello Spirito Santo » (1). La tendenza all'accomodamento si è insinuata ormai largamente nella comunità. I cristiani sono diventati, in maggioranza, dei probabilisti, per i quali una colpa cessa di essere tale non a pena qualcuno ne sottoponga la malizia e la imputabilità a discussione (2). E Tertulliano richiama tutti costoro al ricordo della vecchia intransigenza evangelica: « si enim non deliquit hodie suscepta corona, deliquit aliquando recusata ».

Si dice che in nessun testo biblico è espressamente vietato di portar corone in capo. Ma dove mai è detto di portarne? « A chi sostenga esser lecito portar corone, perchè la Scrittura non lo proibisce, si ribatterà più tosto che non è lecito coronarsi, proprio perchè la Scrittura non lo comanda ». Del resto, la consuetudine subentra a colmare il silenzio delle autorità scritte e la consuetudine nella chiesa ha valore di legge (3).

---

(1) *De cor.*, I, « plane superest, ut etiam martyria recusare meditentur, qui prophetias eiusdem spiritus sancti respuerunt ». Non riusciamo a porre questo inciso fra gli indizi, di cui nulla si potrebbe immaginare che possa « phrygisher lauten », come osserva il Noeldechen (op. cit., p. 105). Questo come gli incisi che seguono: « musitant denique tam bonam et longam sibi pacem periclitari: nec dubito quosdam scripturas emigrare, sarcinas expedire, fugae accingi de civitate in civitatem: nullam enim aliam evangelio memoriam curant: novi et pastores eorum in pace leones, in proelio cervos », più che tradire circoscritte connotazioni cronologiche e definite tendenze dottrinali, sono spunti ed uscite sarcastiche rispondenti al consueto stile tertullianeo. Il Bonwetsch non registra il passo fra i *Texte zur Geschicte des Montanismus* (Kleine Texte, 129). Del resto, del montanismo di Tertulliano tra poco, nel capitolo seguente.

(2) « Quasi aut nullum aut incertum saltem haberi possit delictum quod patiatur quaestionem ».

(3) Per darne una esemplificazione convincente Tertulliano ci dà una descrizione preziosa del lavacro battesimale del suo tempo (3), volendo mostrare come i suoi riti, frutto della consuetudine, sono tanto più complessi dell'iniziale cerimonia, qual'è descritta nei testi canonici. « Denique, ut a baptismate ingrediar, aquam adituri ibidem, sed et aliquanto prius in ecclesia sub antistitis manu, contestamur nos renuntiare diabolo et pompae et angelis eius. Dehinc ter mergitamur amplius aliquid

In questo caso del resto la consuetudine non fa altro che suffragare un monito naturale. Ed enucleando il motivo stesso accennato di volo nell'Apologetico, Tertulliano mostra che il miglior modo di godere dei fiori, il cui pregio è nel colore e nell'odore, è quello di spiegarli dinanzi agli occhi, avvicinarli alle nari. Adoperarli a mo' di corona è consumare, in qualche modo, un idolotito [1].

Dopo di che l'apologista affronta risolutamente il punto più delicato: conviene ai cristiani la milizia? Il quesito era stato fugacemente delibato nel *de idololatria* e già risolto negativamente con una di quelle alternative nella cui formulazione Tertulliano è maestro [2]. Il dilemma stringente è riproposto qui in tutta la sua forza. « Sarà mai lecito contrarre familiarità con la spada, mentre il Signore ha proclamato che perirà di spada chi ad essa avrà fatto ricorso? Si potrà ingaggiare nella mischia quel figliuolo della pace, cui non è consentito nè pure venire a dissenso con il proprio fratello? E sarà capace di distribuire carcere e supplizi, chi ha ricevuto dal Signore la consegna di non vendicare nè pure le ingiurie patite? Si acconcerà il cristiano a montar la guardia per altri a preferenza del Cristo, e nel giorno del Signore, quando non è consentito farlo nè pur per il Cristo? E farà da sentinella a quei templi cui ha rinun-

---

respondentes quam dominus in evangelio determinavit. Inde suscepti lactis et mellis concordiam praegustamus, exque ea die lavacro quotidiano per totam hebdomadem abstinemus ». Tertulliano continua col registrare altre pratiche disciplinari della comunità, che rappresentano apporti della tradizione alla vita cristiana.

(1) « Et corona idolothytum efficitur. Hoc enim ritu et habitu et apparatu idolis immolatur auctoribus suis, quorum eo vel maxime proprius est usus, ne in communionem possit admitti quod in Dei rebus non invenitur. Propterea apostolus inclamat, — fugite idololatriam! — Omnem utique et totam. Recogita silvam et quantae latitant spinae. Nihil dandum idolo, sic nec sumendum ab idolo. Si in idolo recumbere alienum est a fide, quid in idoli habitu videri? » (10). E al c. 5: « tam contra naturam est florem capite sectari, quam cibum aure, quam sonum nare ». Luciano (Nigr. 72) non ragiona diversamente. Minucio Felice ripeterà il motto di spirito (XXXVIII, 2-3). Anche il *Pedagogo* di Clemente alessandrino (II, 8), insiste nel proibire ai cristiani di portar corone sulla testa. San Cipriano ribadirà la proibizione (*de lapsis*, 2).

(2) « De isto quaeritur, an fidelis ad militiam converti possit et an militia ad fidem admitti, etiam caligata vel inferior quaeque, cui non sit necessitas immolationum vel capitalium iudiciorum. Non convenit sacramento divino et humano, signo Christi et signo diaboli, castris lucis et castris tenebrarum; non potest una anima duobus deberi, Deo et Caesari » (19).

ziato? Chiederà un vessillo al sovrano, quegli che già ne ha ricevuto uno da Dio? Sarà disturbato, andando al sepolcro, dal suono della fanfara militaresca, quegli che attende di ridestarsi al suono dell'angelica tromba?... In verità è già una defezione spostare il proprio arruolamento dagli accampamenti della luce a quelli delle tenebre... Mai e in nessun altro luogo il cristiano può essere altro che cristiano. Uno è il vangelo e sempre il medesimo quel Gesù, che rinnegherà chiunque l'abbia negato, confesserà chiunque abbia confessato Dio, salverà ogni anima gettata allo sbaraglio per il suo nome, e perderà ogni anima schieratasi contro di Lui per ragioni di lucro. Al cospetto del Signore è altrettanto soldato il borghese aderente alla fede, quanto è borghese il soldato anch'egli aderente alla fede. La professione religiosa dal canto suo ignora la solidità di motivi pratici che possano farla decampare dal suo dovere. Nessuna necessità mai di delinquere, quando non sussiste che una necessità: quella di non delinquere in nessuna maniera » (1).

Donde è facile intuire quale felice spunto Tertulliano ricavi per la sua perorazione. Rivolgendosi, come di consueto, direttamente al fedele, lo ammonisce: « i tuoi ceti, le tue magistrature, la curia tua vera stessa, si assommano in una parola: la chiesa di Cristo. Tu sei peregrino in questo mondo; cittadino della Gerusalemme celeste. Il conferimento della libertà è sanzionato con una corona (2). Ma tu sei stato già liberato da Cristo,

---

(1) C. 11. L'inciso più rimarchevole è l'aforisma: « apud hunc (Deum) tam miles est paganus fidelis, quam paganus est miles fidelis ». Il passo ha un forte valore di argomento a favore della tesi (sostenuta concordemente, inconsueta concordia, da Th. Zahn, *Paganus*, nella « Neue kirchliche Zeitschrift » del 1895 e da A. v. Harnack, *Militia Christi*. Die christlichen Religion und der Soldatestand in den ersten drei Jahrhunderten. Tübingen, 1905, v. specialmente pag. 58 e seg.), secondo la quale la stessa designazione di paganesimo per la religione soppiantata dal Vangelo non va attribuita ad un uso del quarto secolo per indicare gli abitanti del contado, ultimi superstiti seguaci dei vecchi culti, bensì alla concezione cristiana della universale e della vera milizia che è nella sequela del Vangelo. « Er (Tertulliano) sagt — dice il v. Harnack (p. 68) — jeder Christ, auch der Zivilist (« paganus »), sei ein Soldat (nämlich Christi), und jeder Soldat des Kaisers sei in Gottes Augen ein Zivilist ». *Paganus* per borghese è termine tecnico. Vedi la documentazione esauriente in J. Zeiller, *Paganus*. Étude de terminologie historique, Paris, 1917 [« Collectanea Friburgensia », N. S. XVII].

(2) Tucidide, IV, 50: καὶ προκρίναντες ἐς δισχιλίους οἱ μὲν ἐστεφανώσαντό τε καὶ τὰ ἱερὰ περιῇλθον ὡς ἠλευθερωμενοι οἱ δὲ κτλ.

e a caro prezzo [1]. A qual titolo mai il secolo si arrogherà il diritto di manomettere lo schiavo di un altro? Anche se pare, la sua, libertà, si rivelerà per quel che è: servitù. Perchè tutto, nel mondo, è illusorio, e nulla, vero [2]. E adduce ad esempio da emulare l'iniziazione mitriaca, nella quale l'iniziato ripudia la corona, che, proclama, è per lui solamente Mitra [3].

Chi aveva avuto il coraggio di tessere l'apologia della insubordinazione militare non poteva temere di fronteggiare apertamente l'autorità persecutrice. Il breve, ma risoluto monito al proconsole Scapula è fra gli scritti di Tertulliano la cui datazione può essere fissata con maggiore facilità [4]. La morte di Settimio Severo è infatti in questo scritto presupposta [5]. Non appare di per sè ben chiaro dal testo della diatriba se essa è dettata nel periodo del duplice governo di Caracalla e Geta (febbraio 211-febbraio 212) o in quella dell'unico governo di Caracalla. Sebbene tre volte nell'*ad Scapulam* Tertulliano alluda all'*imperator* al singolare [6], non ci dà con questo un argomento sicuro, usando egli anche altrove il singolare, pure in tempo di molteplicità degli augusti [7]. D'altro canto un'allusione finale ai « maestri » di Scapula, che, venendo dopo una professione di fede cristiana nell'unico magistero di Dio, potrebbe riferirsi ai sovrani, potrebbe parimente far pensare che Geta fosse ancora in vita [8]. Lo esclude però, perentoriamente, una notizia

(1) I Cor., VI, 20.

(2) C. 13.

(3) « Statimque creditur Mithrae miles, si deiecerit coronam, si cum in deo suo esse dixerit. Agnoscamus ingenia diaboli, idcirco quaedam de divinis affectantis, ut nos de suorum fide confundat et iudicet », c. 15.

(4) V. Noeldechen, *op. cit.*, pag. 95 e segg.; Harn., pag. 259.

(5) L'apologista, di fronte alla persecuzione locale scatenata da Scapula, trova logico evocare perfino qualche indizio di tolleranza filocristiana nel governo, evidentemente appartenente ormai al passato, di Settimio Severo. « Ipse etiam Severus, pater Antonini, Christianorum memor fuit » (4). Quell'*ipse* la sa molto lunga sui fasti del governo severiano.

(6) Nel c. 2: «... circa maiestatem imperatoris infamamur... Christianus nullius est hostis, nedum imperatoris... Colimus ergo et imperatorem ».

(7) Nell'*adv. Marc.*, I, 15: «... ad decimum quintum iam Severi imperatoris... ». In quel momento, anche Caracalla era augusto.

(8) « Magistrum neminem habemus, nisi Deum solum. Hic ante te est nec abscondi potest, sed cui nihil facere possis. Ceterum quos putas tibi magistros, homines sunt et ipsi morituri quandoque », 5.

di un evento astronomico, la cui determinazione cronologica è infallibile. Enumerando, onde stimolare Scapula a reminiscenza, le iatture piovute nella proconsolare quali rappresaglie del cielo contro la furia anticristiana della massa e delle autorità politiche e quali segni premonitori dell'ira imminente, Tertulliano ricorda anche una straordinaria eclissi di sole, verificatasi durante un recente *conventus* in Utica, all'ordine del giorno della quale assemblea provinciale era inscritta anche la discussione della situazione cristiana [1]. Si tratta certamente della eclissi dell'agosto del 212 [2]. E perchè la memoria ne è ancora così viva, non è lecito collocare lo scritto più in là di un semestre a partire da questa data.

Esso non si fa notare per originalità di argomenti accampati a favore della liceità della professione cristiana. Tertulliano aveva esaurito l'armamentario del suo virtuosismo apologetico negli scritti del 197. Questa volta il suo concitato messaggio al proconsole si fa notare, precipuamente, per l'audacia delle enunciazioni, per la violenza delle intimazioni, per la durezza sarcastica delle allusioni [3]. « Non ti temiamo: ma vorrei poter far salvi tutti, ammonendo a non dichiarare guerra a Dio... Del resto la vostra crudeltà, è la nostra gloria. Bada bene però che nell'atto stesso in cui noi affrontiamo i tuoi rigori, non appaia che la nostra esistenza ha per ragione proprio il dimostrare che noi non ne abbiamo paura ». E anche per l'amplificazione delle minacce, spinta pur più innanzi del consueto: « che cosa mai farai se si offriranno a te a gara, per la tua rappresaglia, tante

---

1) « Universalem enim et supremam (iram Dei) suo tempore sentient qui exempla eius aliter interpretantur. Nam et sol ille in conventu uticensi extinto paene lumine adeo portentum fuit, ut an potuerit ex ordinario deliquio hoc pati positus in suo hypsomate et domicilio » 3.

(2) Il Noeldechen lo dimostra col sussidio delle indicazioni di un astronomo. V. *op. cit.*, pag. 92 e seg., le note in particolare.

(3) Un confronto minuto mostrerebbe quanto copiosi siano i motivi dell'apologetico che ricompaiono qui di scorcio. Ne scegliamo uno fra i molti: quello della nnocuità politica dei cristiani. « Sic et circa maiestatem imperatoris infamamur, tamen numquam albiniani, nec nigriani, vel cassiani inveniri potuerunt christiani, sed dem ipsi qui per genios eorum in pridie usque iuraverant, qui pro salute eorum hostias et fecerant et voverant, qui Christianos saepe damnaverant, hostes eorum sunt reperti ».

migliaia di individui, uomini e donne, di ogni sesso, di ogni età, di ogni rango sociale? Di quanti bracieri, di quante spade non avrai tu bisogno? Che cosa non dovrà soffrire la povera Cartagine, che tu finirai col sottoporre alla decimazione, nella quale vedrà compresi ciascuno i propri consanguinei e i propri coinquilini, forse uomini e matrone del tuo rango, amici e parenti dei tuoi amici. Abbi dunque pietà di te stesso, se non ne vuoi averla di noi. Abbi pietà di Cartagine, se non la vuoi avere per te» (4-5).

Veramente, quando così pomposamente Tertulliano contrapponeva alla violenza della persecuzione proconsolare la composta dignità e la coraggiosa fermezza dei gruppi credenti, faceva, come ogni buon avvocato, del millantato credito. La comunità era lungi dall'offrire quello spettacolo di compattezza e di forza, che l'apologista vedeva con gli occhi del suo illuso entusiasmo. Può darsi anzi che proprio nel contrasto deciso tra la reale situazione politico-religiosa nella Proconsolare e la dipintura ideale che Tertulliano ne disegnava, debba ricercarsi la ragione della impunità, a prima vista inesplicabile, in cui l'apologista è lasciato, nonostante le sue spavalde provocazioni. Il proconsole Scapula avrà romanamente sorriso alle vanterie dello scrittore, che egli deve aver giudicato come un esaltato, tanto meno pericoloso quanto più violento a parole. E deve avere, metodicamente, continuato a cercare di corrodere la compagine della comunità, con i suoi provvedimenti di rigore.

La comunità, dal canto suo, sembra non cercasse di meglio che di acquattarsi in silenzio e di eludere astutamente la stretta della persecuzione proconsolare. Molti cristiani fuggivano materialmente: altri avevano escogitato una elegante maniera di fuggire spiritualmente, contestando in teoria le ragioni stesse della resistenza e della confessione cristiana. Agli uni e agli altri Tertulliano indirizzò il suo severo rimbrotto.

Al fratello Fabio [1] che, scosso dal cattivo esempio, gli

---

(1) Che il *de fuga in persecutione* appartenga all'epoca di Caracalla, molto meglio che a quella di Settimio Severo, traspare dalle sue allusioni ad un regime fiscale duro e opprimente (« aspice regnorum et imperiorum utique a Deo dispositum statum, iu cuius manu cor regis, tanta cotidie aerario augendo prospiciuntur remedia cen-

aveva domandato se fosse lecito sottrarsi con l'inganno o col corrompimento degli impiegati romani alla minaccia incombente del martirio, Tertulliano risponde in tono perentorio: « la persecuzione è cosa che viene da Dio. Non la si deve e non la si può, quindi, sfuggire: perchè è cosa buona tutto ciò che è piaciuto a Dio. Non se ne può mendicare il riscatto col denaro, perchè, come il denaro a Cesare, così dobbiamo il nostro sangue a quel Dio, il cui Figlio effuse il suo sangue per noi. Che se debbo a Dio il mio sangue e la mia umanità, e mi trovo ora in tal temperie da essere richiesto di versare a Dio quel che gli debbo, compio una vera frode, non assolvendo il mio dare. Bel modo invero sarebbe quello di ottemperare al precetto, restituendo a Cesare quel che è suo, e rifiutando quel che è suo, a Dio! » (1).

E a tutti coloro che patrocinavano la tattica della prudenza e delle misure evasive, che consigliavano di accaparrarsi la tolleranza della burocrazia proconsolare mercè generose elargi-

---

suum, vectigalium, collationum, stipendiorum, nec umquam usque adhuc ex Christianis tale aliquid prospectum est sub aliqua redemptione capitis et sectae redigendis, cum tantae multitudinis nemini ignotae fructus ingens meti posset » 12), le quali sono nettamente in contrasto con quanto sappiamo circa le condizioni economiche delle provincie sotto il vincitore di Albino e di Nigro, mentre si attagliano perfettamente alle condizioni in esse provocate dal pesante regime finanziario di Caracalla. Il *de fuga* d'altro canto deve essere posteriore all'*ad Scapulam*. Non si parla al proconsole persecutore col tono sicuro ed insolente adottato da Tertulliano nel suo messaggio se si ha alle spalle una comunità proclive al patteggiamento e ai sotterfugi, come quella di cui si profila l'immagine nel *de fuga*. La redazione del quale potrebbe con verisimiglianza assegnarsi al dicembre 212, se si dà valore di preciso riferimento cronologico all'accenno ai Saturnali, presentatosi alla fantasia agilissima di Tertulliano come un felice termine di comparazione, per suggerimento delle circostanze esteriori (« scilicet enim talem pacem Christus ad patrem regrediens mandavit a militibus per Saturnalia redimendam », 13.

(1) Cc. 4, 13. Quanto l'intransigenza di Tertulliano si andasse facendo cavillosa e artefatta appare dal commento con cui accompagna, ad esempio, il comando evangelico: « cum coeperint persequi vos, fugite de civitate in civitatem », (M., X, 23). L'apologista, a coloro che accampano questo comando a giustificazione del loro contegno prudenziale, replica: « ut perficeretur praedicatio apud quos priores eam perfici oportebat, uti panem ante filii quam canes sumerent, ideo illis fugere tunc ad tempus praecepit, non propter eludendum periculum proprio nomine persecutionis (at quin persecutiones eos passuros praedicabat, et tolerandas docebat), sed propter profectum annuntiationis, ne statim oppressis, evangelii quoque disseminatio perimeretur », 6.

zioni e sapienti astuzie, onde la vita della comunità e le riunioni liturgiche non fossero esposte alla dispersione, Tertulliano ricorda: « la fede, non il denaro, conferì sicurezza agli apostoli, chè se la fede può far camminare le montagne, molto più saprà sviare le milizie armate. La tua incolumità sia affidata alla tua saggezza, non alle mance che avrai distribuito. Che se avrai preso le tue misure precauzionali e ti sarai posto al sicuro dalle prese delle autorità militari, non per questo sarai al sicuro dalla rabbia della massa. Alla tua incolumità una sola cosa per tanto è necessaria: la fede e la saggezza. Con esse, non hai alcun bisogno di desiderare l'incolumità: senza di esse, la puoi ugualmente perdere. Che se ti è impossibile adire la comunità di giorno, hai la notte a tua disposizione, irraggiata dalla luce del Cristo. E se non puoi vedere tutti, non importa: la chiesa è con te e con tre fratelli. È molto meglio non vedere raccolta la comunità, che prostituirla. Conserva a Cristo, virginea, la sua sposa: nessuno ne faccia mercato. Quanto dico, o fratello, ti apparirà duro ed intollerabile. Ma ricorda la parola di Dio: chi può comprendere, comprenda. In altri termini, chi non capisce, se ne vada. Chi teme di patire, non può appartenere a chi ha patito. E chi non ha paura di soffrire, costui andrà fino in fondo nell'amore, naturalmente nell'amore di Dio. Perchè il perfetto amore caccia il timore. Per questo numerosi i chiamati e rari gli eletti. Non si va in cerca di chi è pronto a battere la strada comoda: di chi, più tosto, è pronto a battere la via stretta. Per questo è necessario il consolatore » (c. 14).

Ma il problema della condotta che cristiani degni della loro professione dovevano tenere in ore di persecuzione non era problema di cui potesse esaurirsi la discussione in uno scritto privato, in risposta ad una consultazione amichevole. Tanto più che circolavano apertamente nell'ambito della comunità teorie insidiose, le quali ammassavano argomentazioni astruse per giustificare, non l'apostasia, quanto il sotterfugio dialettico e il diversivo morale, capaci di assolvere ogni finzione e ogni defezione pratica. Erano sopra tutto le elucubrazioni gnostiche che autorizzavano la dissimulazione di fronte al rischio della persecuzione. Tertulliano non poteva non correre a sventare

un'insidia così sottile, tesa alla lealtà e al coraggio dei cristiani: lo fece con la consueta genialità [1], ma con asprezza più viva ancora, se possibile, dell'abituale. Il suo animo si andava, evidentemente, rinfocolando ed inasprendo, nella difesa sempre rinnovata e sempre più disperata della intransigenza postulata dal Vangelo. In pari tempo la cura dell'argomentazione si faceva in lui minuta e pedante, fino a divenire, talora, ponderosa e poco chiara.

Lo spunto del nuovo scritto fu indubbiamente molto felice. In estate, quando gli ardori dell'atmosfera si fanno brucianti, e le esalazioni del suolo arso, micidiali, un piccolo animale trae su dalla terra, per iniettarlo nell'uomo, il veleno più sottile e più ambiguo: lo scorpione. Ve n'è di tutti i colori e di tutte le specie. Ma la capacità mortifera è sempre uguale: insidiosa, inafferrabile, letale. La persecuzione è l'estate torrida dei cristiani. Orbene. Quando la fede è sottoposta alla pena del fuoco, e la chiesa è nelle fiamme come il roveto, allora, come altrettanti scorpioni, erompono dalla terra della vita associata gli gnostici, strisciano i valentiniani, si infiammano tutti i detrattori del martirio, presi dal prurito di trafiggere con le loro punture, di avvelenare, di uccidere. « Sapendo tutti costoro come numerosi siano i cristiani semplici, rudi, infermi, come anche più numerosi quelli che oscillano ad ogni mutar di vento, capiscono che nessun momento più favorevole per assaltarli di quello in cui lo spavento spalancò gli aditi dello spirito, dopo che qualche spettacolo di atroce rappresaglia coronò la fede dei martiri. Da prima quasi di soppiatto agitando la coda, muovono, quasi battendo a vuoto, la gamma dei sentimenti: simili cose possono essere esposti a patire individui

---

(1) Anche il Noeldechen deduce la prossima posteriorità dello *Scorpiace* al *de fuga* dal fatto che questo è uno scritto d'indole confidenziale, tessuto su osservazioni e presupposti non scevri da esitazioni, quella invece è una dissertazione agguerrita e violenta, con precetti precisi e ingiunzioni inappellabili: « Die Priorität von *fuga* erhellt u. a. auch darans, dass *de fuga* als blosse Privatschrift Vorüberlegungen darbietet, z. T. in noch zweifelnder Form, während Scorp. einen festen Standort gewonnen hat » (*op. cit.*, p. 111, n. 4). Voler circoscrivere più strettamente la data dello scritto, collocarlo come fa il Noeldechen, agli inizi del 213, significa probabilmente far dire troppo ad alcuni suoi incisi.

innocenti? [1]. Saresti indotto a pensare che parli così un fratello, o quanto meno un pagano, ma dei migliori. E continuano: così può essere trattata una setta che non fa male a nessuno? E soggiungono: ecco morire degli uomini senza ragione. Morire, senza ragione: prima trafittura. Dopo di che, scoprono apertamente le loro risorse. Ma ignorano le anime semplici che cosa e in che modo sentenzi la Scrittura, dove, quando, al cospetto di chi debba farsi la confessione, e reputano semplicità, anzi vanità e demenza, immaginare che si debba morire per quel Dio, che deve realizzare la nostra salvezza. Se Egli uccide, chi mai salverà? Cristo è morto una volta per noi, proprio perchè noi non fossimo uccisi. Se si attende il cambio, dovremo pensare che si riprometta la salvezza dal mio martirio? O è tal Dio da agognare il sangue degli uomini, Egli che disdegna quello degli animali? Di lui è detto che preferisce la penitenza alla morte del peccatore. E come desidera la morte di chi non è peccatore? A questa e altre consimili escogitazioni velenose degli eretici chi non sarà spinto al dubbio, se pur non sarà trascinato alla rovina e alla morte? Se la tua fede sarà vigile, lo scorpione, tramortito sotto la compressione del tuo calcagno, se ne morirà di inanizione. Ma se sarà riuscito ad iniettare per bene il suo veleno nella puntura, tutti i sensi ne saranno paralizzati, la circolazione del sangue spirituale ne sarà ghiacciata, il nerbo dello spirito si ottunderà, il fastidio del nome cristiano si acuirà » (c. 1).

Lo scritto di Tertulliano vuole essere una σκορπιακὴ ἀντίδοτος. Che tutti i suoi capitoli siano altrettanto limpidi, scorrevoli e felici come le prime battute, non si potrebbe propriamente dire. L'arringa — chè vera arringa defensionale del martirio è il trattato — appare incisiva e rigorosa, sì, ma anche, a volte, pe-

---

(1) È strana la coincidenza che passa fra questa difficoltà, propalata, con aria di scandalizzata compunzione, dagli gnostici e il problema della sofferenza degli gnostici, delineato, in uno dei suoi più ampi frammenti superstiti, da Basilide. La formulazione della domanda è la medesima. Il frammento è desunto dagli Ἐξηγητικά di Basilide, ed è riportato da Clemente alessandrino, nel quarto libro degli Stromati (12, 8). Cfr. i miei *Frammenti gnostici* e P. Hendrix, *De alexandrinysche Haeresiarch Basilides*. Amsterdam, 1926, pag. 20.

sante, sproporzionatamente infarcita di riferimenti biblici e di divagazioni. Non mancano però, anche nel corso della argomentazione, distribuita, con visibili preoccupazioni sistematiche, fra l'asserzione della necessità del martirio, e quella della sua utilità, spunti di bella efficacia, come quando, risalendo ai racconti del Genesi, Tertulliano ricorda come siano nati ad un parto la giustizia e la violenza contro di essa [1], o come quando ribatte l'obbiezione di coloro [2] i quali sostengono che la vera confessione religiosa è un fatto intimo, sussistente indipendentemente da qualsiasi gesto esteriore, ormai superfluo nella costituzione della mistica società cristiana. Su quest'ultimo punto, evidentemente centrale nella controversia, egli si dilunga con il suo impareggiabile virtuosismo dialettico: « colui il quale si professa cristiano, ammette di appartenere al Cristo. E chi appartiene al Cristo, occorre che sia nel Cristo. E se è veramente nel Cristo, confessa evidentemente nel Cristo, quando si dichiara cristiano. Chè non potrebbe farlo, se non fosse nel Cristo. Confessando nel Cristo, confessa il Cristo, chi sia in Lui, in virtù della sua qualità di cristiano. Allo stesso modo che menzionando il giorno, si allude alla realtà della luce, che fa il giorno, anche se la luce non sia esplicitamente segnalata. Sicchè, anche se nel Vangelo non è detto precisamente — colui il quale avrà confessato *me*, — non sussiste però alcuna differenza fra il gesto della confessione quotidiana e il valore della enunciazione del Signore. Infatti colui il quale confessa sè come cristiano, confessa anche ciò per cui è quel che è, vale a dire Cristo. Perciò colui il quale negò di essere cristiano, negò nel Cristo, negando di essere nel Cristo, dal momento che nega di essere cristiano. E negando Cristo in sè, per il fatto che nega sè in Cristo, nega pure Cristo. In conclusione, colui il quale avrà negato in Cristo, negherà Cristo: e chi avrà confessato in Cristo, confesserà Cristo... Sarà pertanto vano dire:

---

(1) « A primodie enim iustitia vim patitur. Statim ut coli Deus coepit, invidiam religio sortita est. Qui Deo placuerat, occiditur, et quidem a fratre » (c. 8).

(2) Sono sempre gli gnostici, come appare copiosamente e dai loro sporadici frammenti superstiti e dalle testimonianze parallele degli altri scrittori ecclesiastici, quali Ireneo.

anche se negherò d'essere cristiano, non sarò negato da Cristo, perchè non avrò negato Lui » (1).

---

(1) C. 9. L'argomentazione non sembra aver l'aria di una replica immediata a obbiezioni colte direttamente sul vivo dalle labbra di chi se ne sia fatto forte per sottrarsi all'onere della pubblica testimonianza cristiana. Sembra essere più tosto una schermaglia sottile e leggermente artificiosa contro obbiezioni conosciute attraverso una documentazione puramente letteraria. Ora noi conosciamo uno gnostico che, appunto a proposito di Lc. XII, 8-9, proponeva un'esegesi straordinariamente rassomigliante a quella combattuta, e parzialmente fraintesa, da Tertulliano. Ed è il valentiniano Eracleone. Secondo il riferimento di Clemente alessandrino (*Stromati*, IV, 9), egli asseriva: ὁμολογίαν εἶναι τὴν μὲν ἐν πίστει καὶ πολιτείᾳ, τὴν δὲ ἐν φωνῇ. Ἡ μὲν οὖν ἐν φωνῇ ὁμολογία καὶ ἐπὶ τῶν ἐξουσιῶν γίνεται, ἣν μόνην ὁμολογίαν ἡγοῦνται εἶναι οἱ πολλοί, οὐχ ὑγιῶς, δύνανται δὲ ταύτην τὴν ὁμολογίαν καὶ οἱ ὑπυκριταὶ ὁμολογεῖν. Ἀλλ' οὐδ' εὑρεθήσεται οὗτος ὁ λόγος καθολικῶς εἰρημένος. οὐ γὰρ πάντες οἱ σῳζόμενοι ὡμολόγησαν τὴν διὰ τῆς φωνῆς ὁμολογίαν καὶ ἐξῆλθον, ἐξ ὧν Ματθαῖος, Φίλιππος, Θωμᾶς, Λευίς καὶ ἄλλοι πολλοί. Καὶ ἔστιν ἡ διὰ τῆς φωνῆς ὁμολογία οὐ καθολική, ἀλλὰ μερικὴ · καθολική δὲ, ἥ ἐν ἔργοις καὶ πράξεσι καταλλήλοις τῆς εἰς αὐτὸν πίστεως. Ἕπεται δὲ ταύτῃ τῇ ὁμολογίᾳ καὶ ἡ μεριχὴ ἡ ἐπὶ τῶν ἐξουσιῶν, ἐὰν δέῃ καὶ ὁ λόγος αἱρῇ. Ὁμολογήσει γὰρ οὗτος καὶ τῇ φωνῇ, ὀρθῶς προομολογήσας πρότερον τῇ διαθέσει. Καὶ καλῶς ἐπὶ τῶν ομολογούντων. ἐν ἐμοί, εἶπεν, ἐπί δὲ τῶν ἀρνουμένων, τὸ ἐμὲ προσέθηκεν. Οὗτοι γὰρ κἂν τῇ φωνῇ ὁμολογήσωσιν αὐτὸν, ἀρνοῦνται αὐτὸν, τῇ πράξει μὴ ὁμολογοῦντες. Μόνοι δ' ἐν αὐτῷ ὁμολογοῦσιν οἱ ἐν τῇ καὶ αὐτὸν ὁμολογίᾳ καὶ πράξει βιοῦντες, ἐν οἷς κατ' αὐτὸς ὁμολογεῖ, ἐνειλημμένος αὐτοῖς καὶ ἐχόμενος ὑπὶ τούτων. Διόπερ ἀρνήσασθαι ἑαυτὸν οὐδέποτε δύναται (II Tim., II, 13). ἀρνοῦνται δὲ αὐτὸν οἱ μὴν ὄντες ἐν αὐτῷ. Οὐ γὰρ εἶπεν ὃς ἀρνήσεται ἐν ἐμοί, ἀλλὰ ἐμὲ · Οὐδεῖς γὰρ ποτε ὢν ἐν αὐτῷ ἀρνεῖται αὐτὸν. Τὸ δὲ ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, καὶ τῶν σωζομένων καὶ τῶν ἐθνικῶν δὲ ὁμοίως, πάρ' οἷς μὲν καὶ τῇ πολιτείᾳ, παρ' οἷς δὲ καὶ τῇ φωνῇ. Διόπερ ἀρνήσασθαι αὐτὸν οὐδέποτε δύνανται, ἀρνοῦνται δὲ αὐτὸν οἱ μὴ ὄντες ἐν αὐτῷ « v'è una confessione la quale si concreta nella fede e nella vita, e ve n'è un'altra che si afferma con la viva voce. La confessione orale si fa dinanzi ai poteri costituiti e molti, non rettamente, proclamano ch'essa sia la sola confessione che meriti questo nome. In realtà anche degli ipocriti possono confessare a questa maniera. E del resto un simile modo di pensare non può applicarsi universalmente, poichè non tutti i salvatisi furono chiamati a confessare di viva voce prima di morire, come non furono chiamati a farlo Matteo, Filippo, Tommaso, Levi e molti altri. La confessione verbale non è la confessione integrale, ma è solamente una confessione parziale. La confessione integrale, di cui parla (Gesù) in quel passo, è la confessione che si attua nelle opere e negli atti sgorganti dalla fede in Lui. In questa confessione integrale è implicita l'altra, la parziale, che si fa al cospetto dei poteri costituiti, qualora sia necessario e la ragione lo prescriva. Chi abbia in antecedenza offerto la sua professione nella rettitudine della condotta, questi emetterà agevolmente la confessione verbale. Opportunamente (il Salvatore) applicò a quelli che confessano la clausola — in me — e a quelli che negano il semplice pronome — me. — Poichè chi lo confessa a parole, lo rinnega di fatto, se non lo confessa con le opere. Sono soli a confessare in Lui coloro che vivono nella confessione e nella condotta ch'egli ha prescritto. In cui anch'Egli pronuncia la sua confessione, avendo preso possesso dei loro spiriti ed essendo da questi temuto. Poichè egli non può giammai rinnegare se stesso: mentre in realtà lo rinnegano coloro

Ma per animare alla resistenza gli spiriti svigoriti della comunità credente ci voleva qualcosa di più che il messaggio del singolo alle autorità proconsolari o la schermaglia, leggermente accademica, contro la gnosi, la quale cercava di instaurare una differenza fra la negazione del nome cristiano e la negazione del Cristo. Occorreva più tosto rinfocolare l'entusiasmo della fede e della speranza nella mercede promessa dal Cristo agli eletti. Per raggiungere questo scopo occorreva coordinare i presupposti razionali che tale fede e tale speranza implicavano e su cui la speculazione mistica della gnosi esercitava più sottilmente la sua critica corrosiva. Rinfrescando e aggiornando le sue conoscenze filosofiche e mediche, Tertulliano, sempre più intransigente, preso sempre dal sogno realistico del suo millenarismo, per mantener fede al quale non esitava a prestare ascolto al nuovo messaggio carismatico che si era propagato dalla Frigia, si dava a dimostrare quale concezione dell'anima, della sua natura, dei suoi poteri, dei suoi collegamenti col corpo, postulava e raccomandava il messaggio cristiano. Di rimbalzo, alla speculazione gnostica, che estollendo la soprannaturalità dell'insegnamento e della funzione salvatrice del Cristo, sembrava non conoscere altra salvezza che quella celebrantesi nella adesione intima a Lui, e quindi sembrava annullare in radice la realtà della apparizione sensibile sua nel mondo della natura e della storia, contrapponeva una proclamazione recisa della realtà carnale di Gesù e della percettibilità della sua comparsa

---

che non vivono in Lui. Infine la clausola — al cospetto degli uomini — comprende parimenti gli eletti e gli etnici: dinanzi ai primi si svolge la confessione della vita pubblica, dinanzi agli altri quella orale. In realtà non possono in alcun modo negarlo, lo negano invece quanti non vivono in lui ». Il passo, di schietto sapore paolino, sembra voler colpire l'ostentazione di qualche cristiano che credeva di aver compiuto tutto il dovere della sua professione religiosa, proclamandola a parole, quasi a sfida delle autorità politiche e non curando l'uniformità della vita agli ideali del Vangelo. Clemente alessandrino lo sottoscrive quasi incondizionatamente. Il giro delle argomentazioni tertullianee sembra aver di mira direttamente l'esegesi di Eracleone, conosciuta dall'apologista latino attraverso gli *Stromati*. Ciò spiegherebbe come, nel medesimo scritto, Tertulliano (c. 10 e 15), accennando alle caratteristiche dottrinali e disciplinari degli « scorpioni », contro il cui veleno ammannisce la sua parodia, parla di Valentino, tra i seguaci « italici » dal quale Eracleone, con Tolomeo, occupa il primo posto (*Stromati*, IV, 9; *Phil.* di Ippolito, VI, 35).

sulla terra. Il *de anima*, come il *de resurrectione carnis* e il *de carne Christi* [1] occorre riguardarli, non tanto come trattati di antropologia e di cristologia, quanto come apologie indirette e celebrazioni trasposte dei valori centrali della escatologia eudemonistica, che il cristianesimo storico recava nel proprio patri-

---

(1) Per questo raggruppiamo qui insieme i tre scritti, facendo, per una volta tanto, uno strappo, ben lieve del resto, all'ordine cronologico che abbiamo imposto al nostro esame degli scritti tertullianei. Infatti il *de anima* è separato da un lasso di tempo di due o tre anni dagli altri due scritti. La sua propinquità al *de pallio* risulta da copiosi parallelismi idiomatici e concettuali. « Ut Silenus penes aures Midae blatit » è detto nel *de pallio*, 2: e il *de anima*, 2, a riscontro: « ut Silenum Phrygem, cui a pastoribus perducto ingentes aures suas Midas tradidit ». Il *de pallio* ha: « taceo Nerones, et Apicios, et Rufos », 5; « adigo cauterem ambitioni, qua M. Tullius quingentis milibus numum orbem citri emit, qua bis tantum Asinius Gallus pro mensa eiusdem Mauritaniae numerat. Hem, quantis facultatibus aestimavere ligneas maculas! item qua lances centenarii ponderis Sulla molitur », 5. E il *de anima* di rimbalzo: « quod condimentis Apicianis humatur, quod mensis ciceronianis infertur, quod lancibus splendidissimis Syllanis offertur », 33. D'altro canto il *de anima*, 21, rimanda all'*adversus Hermogenem* e al *de anima* rimanda ripetutamente il *de resurrectione carnis*, 2, 17, 42, 45, in termini vaghi che lasciano supporre una sensibile parentesi di tempo interposta. Senza dire, in più, che l'andamento generale del *de anima*, con le sue appariscenti preoccupazioni filosofiche, tutte formali del resto, s'inquadra convenientemente nel momento della diatriba a proposito del mantello. Il *de carne Christi* e il *de resurrectione carnis* invece sono molto da presso legati. Tertulliano stesso, nelle prime battute del secondo, rimanda al primo, come ad una prefazione: « et nos volumen praemisimus de carne Christi, quo eam et solidum probamus adversum phantasmatis vanitatem, et humanam vindicamus adversus qualitatis proprietatem, cuius conditio Christum et hominem et filium hominis inscripserit », 2. Entrambi poi tradiscono, nel giro delle immagini e delle frasi, la contiguità cronologica al *de fuga* e alla *Scorpiace*. Si osservi: « caro et anima, quibus in homine nihil carius est, alterum manus Dei, alterum flatus » (*Scorp.*, 6): « quantulum enim temporis, inter manum Dei et adflatum? » (*de res. car.*, 45). E ancora: « plus est autem quod confusioni confusionem comminatur: qui me confusus fuerit coram hominibus, et ego confundar eum coram patre meo » (*Scorp.*, 9): « salvus sum si non confundar de domino meo. Qui mei, inquit, confusus fuerit, confundar et ego eius » (*de carne Chr.*, 5). Infine: « qui vero non hic, id est, non intra hunc ambitum terrae nec per hunc commeatum vitae nec apud homines huius communis naturae confessionem putant constitutam, quanta praesumptio est adversus omnem ordinem rerum in terris istis et in vita ista et sub humanis potestatibus experiundarum? (*Scorp.*, 10): « sed et Christus intra oceanum et de isto caelo quod nobis incubat, verum lumen nationibus effulsit » (*de res.*, 59). Voler scoprire riferimenti cronologici più precisi, come fa il Noeldechen (*op. cit.*, pag. 115 e segg.), segnalando, ad esempio, un'allusione alla tragedia domestica dei figli di Severo nell'inciso del *de carne Christi* a proposito di Eva « enixa est denique diabolum fratricidum » (17), o un'eco della « bedrückende » politica fiscale di Caracalla nella frase, pure del *de carne Christi* « aufer hinc, inquit, molestos semper Caesaris census et diversoria angusta », è, probabilmente, uno stiracchiare indebitamente i testi. Cfr. Harn., 284 e seg.

monio. Tertulliano, e con lui il cristianesimo popolare di cui egli personificava in qualche modo le esigenze e il destino, non poteva immaginarsi che la novità del Vangelo consistesse unicamente nell'altezza del suo messaggio e che il privilegio dei compartecipi alla sua luce fosse, tutto, nell'accettazione della Rivelazione del Cristo salvatore. La sua fede messianica comportava la tangibile realizzazione di una felicità piena, alla quale, il dì del ritorno glorioso del Cristo, i fedeli avrebbero dovuto essere ammessi con tutto l'appannaggio del loro essere composito, compresa la carne, per quanto trasfigurata.

Un medico anatolico, Sorano, aveva scritto, ai tempi di Traiano una grande opera sull'anima, in quattro volumi [1]. Tertulliano l'adopera come sua fonte principale. Ne è venuto così fuori un trattato, che è fra i più ampi degli scritti superstiti dell'apologista. Ma si erra grossolanamente facendone un trattato di pura e astratta psicologia [2]. Non ci sono, per lo

---

(1) H. Diels ha curato di metterne insieme le sezioni superstiti, ricavandole specialmente da Tertulliano, in *Doxographi Graeci*, Berolini, 1879, pag. 203, e. ss. Sulla provenienza delle fonti v. anche E. Rhode, *Kleine Schriften*, II, 28. Tertulliano rimanda molto spesso a Sorano. Al c. 6 tradisce apertamente la sua dipendenza: « ita etiam ipse Soranus plenissime super anima commentatus quatuor voluminibus, et cum omnibus philosophorum sensentiis expertus, corporalem animae substantiam vindicat, etsi illam immortalitate fraudavit ».

(2) Mon. I, 350: « C'est surtout dans la psycologie que se marque l'esprit aventureux de Tertullien. Il avait développé ces ideés sur la nature et les destinées de l'âme dans une série de traités, dont quelques-uns ont peri; mais ceux qui restent permettent de reconstituer l'ensemble de la doctrine. Le plus ancien de ces traités était sans doute l'opuscule *Sur l'origine de l'âme*, où l'auteur rèfutait le système matérialiste d'Hermogène. Entre 208 et 211, Tertullien reprit la question, pour l'approfondir, dans un très important ouvrage, à la fois polémique et dogmatique, intitulé *De l'âme*. Il y critique avec beaucoup de vivacité diverses thèories philosophiques qui reparaissaient, à peine transformées, dans les hérésiès du temps: par exemple, la métempsychose, les réveries de Platon sur l'éternité de l'âme et la reminiscence. Mais, en meme temps, il expose ses propres conceptions, qui sont infiniment curieuses et quelquefois très bizarres ». Anche l'Esser, il cui saggio su *Die Seelenlehre Tertullians* (Padersorn, 1893) è il più ricco commento al *de anima*, giudica prevalentemente questo scritto come un trattato di psicologia: « sind die Lösungen Tertullians auch nicht überall glückliche, findet sich auch manches Unerfreuliche, so wird man durüber die positiven Resultate seiner Forschung nicht übersehen dürfen. Klar tritt vor allem die Einheit der Seele und ihres Lebens und die Einheit der menschlichen Natur hervor. Dies sind die beiden Angelpunkte seiner Psychologie; und mit grossem Geschick hat er dieselben zu verteidigen gewusst. Viel glüchlicher würden seine Resultate in mancher

spirito di Tertulliano, problemi puramente teoretici di antropologia e di cosmologia. Tutto, nella sua esperienza e nella sua riflessione, si colora e si individua in funzione della sua escatologia e della sua etica: il *fascinans* e il *tremendum* di ogni consapevolezza del sacro. E come il *de carne Christi*, diretto a rivendicare di contro alla cristologia fantasmatica la realtà oggettiva e sensibile della « incarnazione » del Cristo, è un preambolo alla rivendicazione della fede nella rinascita della carne dell'uomo per il dì del giudizio, così il *de anima* è un preambolo ad entrambi, diretto a mostrare che la escatologia realistica del millennio non è affatto in contrasto con quel che può arguirsi di verosimile a proposito della natura e delle potenzialità dell'anima umana. Se si tiene presente questa subordinazione dei postulati antropologici alle visuali della escatologia e della morale; questa presupposizione del loro valore « economico », per esprimerci in termini tertullianei, « pragmatistico », diremmo in termini di gnoseologia moderna, quelle che sono state battezzate come le bizzarrie dello scrittore africano, ci appariranno invece come corollari logici e conseguenze naturali dei suoi principî e delle sue finalità [1].

Dal come il problema è impostato è già chiaro dove mai Tertulliano voglia andare a parare. Socrate fa le spese della sua ironia nel preambolo: « anche nel carcere del filosofo si ragionò della condizione dell'anima. Non so se proprio in quel posto

---

Hinsicht sein, wenn es ihm vergönnt gewesen wäre, sich von dem stoischen Realismus loszumachen und sich zu der Erkenntnis eines geistigen Seins emporzuschwingen, welchem er, von der Wahrheit getrieben, immer nahe kommt, um dann, in banger Scheu vor gnostischem Idealismus, sich wieder von ihm zu entfernen. Das grosse Verdienst Tertullians bleibt bestehen, anch wenn man die Mängel and Einseitigkeit seiner Forschung und die Halbheiten anerkennt, welche ihm, der mitten in den Kampf hineingestellt war, bei seiner Polemik entschlüpften ! » (pag. 232 e seg.).

(1) Del resto che questa nostra asserzione della subordinazione dell'antropologia tertullianea all'escatologia è suffragata da una esplicita dichiarazione di Tertulliano stesso, già nell'*Apologetico*. Al c. 48 infatti di esso è detto: « sed quia ratio restitutionis destinatio judici est, necessario idem ipse qui fuerat, exhibebitur, ut boni seu contrarii meriti iudicium a Deo referat. Ideoque repraesentabuntur et corpora, quia neque pati quicquam potest anima sola sine materia stabili, id est carne, et quod omnino de judicio Dei pati debent animae, non sine carne meruerunt, intra quam omnia egerunt ».

per la maggiore opportunità del maestro. Che cosa infatti avrebbe potuto escogitare di meno che naturale l'anima di Socrate, imbarcato ormai per il viaggio sacro? Che cosa infatti potrebbe rimuginare un individuo ingiustamente condannato, se non il conforto per la sua iattura? Anche un filosofo, specialmente un filosofo anzi, animale fatto per l'ostentazione e la millanteria, cui conviene, più che consolarsene, guardare in faccia la sventura ed irriderla. In verità anche allora tutta la sapienza socratica non rampollò dalla fiducia in una verità serenamente posseduta, bensì dall'artificio di una studiata equanimità. Nè v'è da meravigliarsene. Chi mai tocca la verità, senza l'aiuto di Dio? E chi conosce Iddiò, lungi dal Cristo? E a chi Cristo è manifesto, senza lo Spirito Santo? E a chi accessibile lo Spirito, se non agli iniziati della fede? » [1]. Con Sorano dinanzi agli occhi, Tertulliano non vuol proprio gettare a mare un qualsiasi apporto della filosofia al consolidamento delle verità razionali che soggiacciono al suo patrimonio religioso. Ma quel che essa dice di vero, è il frutto di una illuminazione naturale, da essa detorta alle saccenti vanità della sua speculazione. Del resto, anche a proposito dell'anima, le opinioni delle scuole rassomigliano al caos. Le si possono lasciar da parte. Il Vangelo basta a porre in salvo le qualità essenziali dell'anima. E Tertulliano disdegna le altre fonti di informazione, pur passandole copiosamente in rassegna.

Due tesi stanno particolarmente a cuore all'apologista: quella della corporeità dell'anima, e quella della unicità dell'anima. Ma l'una e l'altra tesi sono l'appannaggio indispensabile della sua visione escatologica. Come potrebbe l'anima essere sottoposta ad una sanzione sensibile, se non fosse suscettibile di sofferenza e di gioia, se non fosse in altri termini dotata di corporeità? E come, d'altro canto, si potrebbe asserire l'identità del soggetto che merita il premio o il castigo nella vita e lo raggiunge nell'oltre tomba se, come vanno farneticando gli gnostici, ci fosse nell'uomo una scintilla superiore, uno spirito

(1) C. I.

disceso dal mondo pleromatico, costituente un genere speciale, nel quale e per il quale si celebra ineffabilmente la salvezza? [1].

La genesi e la destinazione dei teoremi tertullianei traspaiono dallo stesso procedimento logico della dimostrazione del *de anima*. Se l'anima non fosse corporale, tutta la raffigurazione evangelica delle sofferenze negli inferi sarebbe una menzogna ed un inganno. « Solo il corporale, è passibile: e tutto che è passibile, è corporale » [2]. Naturalmente la corporeità dell'anima è una corporeità *sui generis*. Perchè l'anima è la stessa cosa che lo spirito, diversificata l'una dall'altro attraverso la molteplicità e la varietà delle operazioni. Interprete squisito e sensibilissimo delle esigenze antropologiche di una fede nelle sanzioni etiche, garantite al bene o al male commesso dall'uomo sulla terra, Tertulliano enuncia nel *de anima* proposizioni che saranno, per i secoli, fatte proprie dalla ortodossia, depurate dalla brutale e semplicistica unilateralità della loro prima formulazione. « Asseriamo che l'animo (lo spirito) non è altro che il concretarsi e il ripercuotersi dell'anima: che lo spirito non è qualcosa di diverso dal suo soffio. Per ciò che concerne la differenza del mondo sensibile e del mondo intellettuale, noi sosteniamo che si tratta unicamente della differenza fra due categorie di realtà, corporali, visibili, appariscenti le une, spirituali, irrisorie, impercettibili le altre. Le prime cadono sotto la presa del senso, le seconde sotto la presa dell'intelletto. Le une e le altre però soggiacciono al dominio dell'anima, la quale, mediante il corpo, attinge le realtà corporali, come mediante l'intelletto si raffigura le incorporali, pur capace di sentire mentre intende. Chè, del resto, l'intendere non è anch'esso un sentire, e il sentire, non è un intendere? Che cosa è infatti mai la sensazione se non l'intelligenza della realtà che si coglie, e che cosa l'intellezione, se non la sensazione della realtà che si appercepisce? » [3]. Onde Tertulliano può dare la sua bella de-

---

(1) Per l'antropologia gnostica, v. i miei *Frammenti gnostici*, specialmente Basilide e Valentino.

(2) C. 8.

(3) C. 18.

finizione dell'anima: « definiamo l'anima una sostanza semplice nata dal soffio di Dio, immortale, corporale, con una sua configurazione, capace di per sè di sapienza, ricca di attitudini, bieca d'arbitrio, soggiacente alle circostanze, mutevole di umore, ragionatrice, sovrana delle sue capacità, ricca di virtù, divinatrice, da un unico cespite moltiplicantesi » [1].

L'apologista contrappone formalmente questo suo concetto dell'anima alle fantasticherie della gnosi, che, come ogni altra eresia, ha fatto un pasticcio di reminiscenze platoniche [2]. E tanta è la sua ripugnanza a concedere un nonnulla che possa dare partita vinta agli gnostici nella loro concezione trascendentale della genesi e della destinazione dello spirito, che preferisce buttarsi a capo fitto e ad occhi chiusi nella difesa di una tesi traducianistica, a proposito della trasmissione dell'anima. Così che nessuno sarà più autorizzato ad assegnare all'anima un destino separato e difforme da quello della carne, pura o peccatrice. « Quale sarà mai il concepimento dell'essere animato? Nascerà ad un parto la sostanza del corpo e dell'anima, o l'una delle due precederà l'altra? Proclamiamo che entrambi sono simultaneamente concepite e perfezionate e che non v'è, nel concepimento, luogo a successione. Se la morte non è altro che separazione fra corpo ed anima, quel che è contrario alla morte, la vita, non sarà altro che congiunzione di anima e di corpo. Son fusi insieme per la vita gli elementi che sono disintegrati nella morte. Nessun rossore per questo. La natura è sempre cosa degna di venerazione: non meritevole di vergogna. Il connubio fu contaminato dalla libidine, non dal suo essere. Nel compito solenne dei sessi, che accoppia l'uomo alla donna, voglio dire nell'unione reciproca, riconosciamo che tanto l'anima come la carne posseggono una funzione: l'anima, con la passione; la carne, con l'azione; l'anima, con l'istinto; la carne, con l'atto. Nell'impeto, unico, dell'una e dell'altra, mentre tutto l'essere umano è squassato, spuma il germe della

---

(1) C. 22.

(2) « Doleo bona fide Platonem omnium haereticorum condimentarium factum » c. 23.

nuova integra creatura umana, traente dalla sostanza corporea, l'umore, dalla sostanza psichica, il calore » [1].

Non c'è ragione di scandalizzarsi al cospetto di simile psicologia materialistica. Tertulliano, come più tardi il suo grande conterraneo, Agostino, è tratto a pencolare verso il traducianismo dallo stesso prepotente bisogno di salvare dialetticamente e coerentemente l'infrangibile solidarietà dell'anima e del corpo nell'eredità della colpa e nella causa del riscatto e della salvezza finale. L'apologista [2] descrive graficamente il lento tirocinio dell'anima dalla vita embrionale alla maturità virile. Quindi accenna, fugacemente, al ripetersi, in ogni essere ragionevole, del dramma di Adamo [3]. « Quegli stesso che all'inizio si róse d'invidia per tutto ciò che era stato primitivamente conferito all'anima, anche adesso offusca e deprava, onde non si conservi o non frutti quanto potrebbe » [4]. L'insidia demoniaca è in ogni cuna. E ogni anima è nell'anagrafe di Adamo, finchè, purificata, non sia trasferita nella famiglia del Cristo. Non si pensi però che il demonio riesca a cancellare dall'anima l'effige di Dio. « In ogni delinquente, c'è qualcosa di ottimo: e in ogni ottimo, qualcosa di pessimo » [5]. « Beato il connubio dell'anima con lo spirito, purchè non conosca adulterio! »

Esaurita così la rassegna dei presupposti antropologici della sua religiosità, Tertulliano, come Ireneo nel Quinto libro dell'ἔλεγχος, può affrettarsi alla dipintura della sua concezione dell'oltre tomba. Dopo un'ingegnosa digressione sul sonno, egli non si rifiuta di entrare nei più minuti particolari sul destino dell'anima, dopo la separazione dal corpo. Quanto egli in far ciò si uniformasse d'istinto alla dialettica e alle esigenze imma-

---

(1) C. 27.

(2) C. 34 e segg.

(3) La forte escatologia millenaristica e il fatto che il cristianesimo è ancora conquista di minoranze, dispensano Tertulliano dall'insistere minutamente sul momento della colpa originaria e delle sue conseguenze, nella raffigurazione del piano soteriologico nel cristianesimo.

(4) C. 39.

(5) C. 41. Si potrebbe parafrasare con Dostojevskj: « Sodoma e Gerusalemme si azzuffano in ogni essere umano ».

nenti del messaggio soteriologico cristiano appare dal fatto che la chiesa potè e dovè ripudiare l'aspettativa del millennio, ma non potè fare a meno di accogliere e sanzionare la sua versione del periodo intermedio, fra la morte e la resurrezione generale nel dì del giudizio. I martiri potranno subito essere levati nell'empireo: lì attenderanno, nelle viscere della terra, l'avvento del Cristo giudice [1].

Le idee centrali del *de anima* ritornano, identiche, più assolute anzi, nel *de carne Christi*: riprova anche questa, se pur di riprove vi fosse bisogno, della natura funzionale delle concezioni antropologiche, patrocinate dallo scrittore africano [2]. Il quale è sempre più energicamente dominato dal proposito di tutelare il realismo della escatologia cristiana dagli attacchi dell'idealismo gnostico, che, puntando esclusivamente sulla trascendentalità dello spirito, disgregava e annullava tutto il contenuto sociale e concreto del Vangelo. Il *de carne Christi* è un vigoroso e fluido scritto di getto. Tertulliano confessa apertamente il movente della sua schermaglia: « coloro i quali, al cospetto di questi consanguinei dei Sadducei, così si studiano di sgretolare l'inconcussa fede nella risurrezione, da negare che una speranza di questo genere coinvolga anche la carne, logicamente vanno a sofisticare capziosamente intorno alla carne del Cristo, quasi che o non sia esistita affatto o sia stata in qualche modo diversa dalla carne umana. Onde, qualora sia assodato che anche la sua era una carne analoga alla nostra, non sia pregiudicata la questione che loro interessa, e non si possa dire

(1) « Nobis inferi non nuda cavositas, nec subdivalis aliqua mundi sentina creduntur, sed in fossa terrae et in alto vastitas et in ipsis visceribus eius abstrusa profunditas, siquidem Christo in corde terrae triduum mortis legimus expunctum, id est in recessu intimo et inferno et in ipsa terra operto et intra ipsam clauso et inferioribus adhuc abyssis superstructo » 55. Dei martiri, dice Tertulliano poco dopo: « agnosce itaque differentiam ethnici et fidelis in morte, si pro Deo occumbas, ut paracletus monet, non in mollibus febribus et in lectulis, sed in martyriis, si crucem tuam tollas et sequaris dominum, ut ipse praecep't. Tota paradisi clavis, tuus sanguis est ». Del resto Tertulliano rimanda, per maggiori dilucidazioni, a un trattato che non possediamo più: « Habes etiam de paradiso a nobis libellum quo constituimus omnem animam apud inferos sequestrari in diem Domini ».

(2) Ecco un assioma: « omne quod est, corpus est sui generis. Nihil est incorporale, nisi quod non est » 11.

che anche la nostra risorgerà, come risorse nel Cristo »[1]. San Paolo aveva proceduto inversamente. Se si pone in dubbio la possibilità che la carne risorga, di rimbalzo si sottopone a contestazione la risurrezione del Cristo: una contestazione scandalosa per i convertiti dalla sua predicazione[2]. Quando Tertulliano scriveva, la fede nella reale risurrezione del Cristo, nella realtà anzi, più genericamente, della sua esistenza corporea, aveva subíto un tale logoramento, che alla problematicità di questa si rifacevano quanti inculcavano nei fedeli una escatologia puramente mistica ed interiore. E, strano paradosso della situazione, erano proprio quelli i quali si atteggiavano più ostentatamente a fedeli interpreti di san Paolo, i marcioniti, che patrocinavano con maggior colore la cristologia fantasmatica, il docetismo[3]. Di rimbalzo, un sostenitore così fervido delle sanzioni sensibili dell'oltre tomba e del millennio, come Tertulliano, era fatalmente e logicamente tratto a difendere l'oggettiva realtà della « incarnazione », ad accettare, coraggiosamente, di questa, le conseguenze più sconcertanti, le applicazioni più reppellenti alle

---

(1) C. I.

(2) I Cor. XV, 12 e seg.

(3) A proposito del docetismo e della sua autentica portata, ha osservato molto opportunamente il v. Harnack: « *Doketismus* bedeutete im antiken Zeitalter etwas anderes als heute, weil man die Konsequenzen nicht zog, die wir ziehen zu müssen glauben. [Der Doketismus war in jener Zeit auch ein Ausdruck dafür, dass Christus nicht Produkt seiner Zeit ist, und dass das Geniale und Göttliche sich nicht aus der Natur heraus entwickelt]. Verglichen mit den natürlichen Menschenleibern war der Leib Christi ein φάντασμα; aber wie die Engel, die zu Abraham kamen, nicht Gespenster waren, sondern als leibhaftige und wirkliche Menschen handelten und assen; so war auch Christus kein Gespenst, sondern der Gott trat in menschlicher Erscheinung auf und setzte sich selbst in der Stand, wie ein Mensch zu empfinden, zu handeln und zu leiden, obgleich die Identität mit einen natürlich erzeugten Fleischesleib nur scheinbar war, da die Substanz des Fleisches fehlte. Es ist also durchaus unrichtig zu meinen, nach Marcion habe Christus nur scheinbar gelitten, sie nur scheinbar gestorben usw. So urteilten die Gegner; er selbst aber bezog hier den Schein nur auf die Fleischessubstanz. Natürlich nahm er nicht an, dass die Gottheit gelitten habe; uber daraus zu schliessen, Leiden und Tod Christi seien ihm ein blosses Schattenspiel gewesen, ist unrichtig » (Marcion, II Aufl., pag. 125). Per essere esauriente, questa valutazione del docetismo in rapporto alla interpretazione datane dalla tradizione ecclesiastica, dovrebbe essere completata con la segnalazione del rapporto che doveva correre fra esso e il proposito di scindere l'opera morale e religiosa del Cristo da tutte le eudemonistiche visioni della escatologia realistica e millenaristica.

attitudini e alle visuali dello spiritualismo speculativo. Il *de carne Christi* è la celebrazione in pieno del paradosso cristiano. Il temperamento, dialetticamente orgiastico, di Tertulliano vi si dà al suo più libero volo. Non rifugge, per dare alle obbiezioni degli avversari il più ripugnante risalto, di scendere, nella delineazione di tutto ciò che è implicito nella fede realistica della incarnazione, ai più grossolani particolari [1]. E prendendo di fronte Marcione, lo interpella: « fai lo schifiltoso dinanzi alle materiali esigenze della natura. E tu, come sei nato? Rifuggi, con nausea, dalle circostanze della nascita che muovono a schifo. E allora, come potrai nutrire amore per alcuno? È affar tuo se tutto ciò ti ripugna o se sei nato in un modo diverso. Il Cristo invece ha amato l'uomo qual'è... Per esso discese, per esso predicò, per esso si ridusse all'estrema abbiezione, fino alla morte. Se è il Cristo del Creatore, giustamente amò quel che era suo: se viene da un altro Dio, più meritevole il suo amore, per aver redento uno straniero. Era logico che amasse, insieme con l'uomo, anche la nascita sua, anche la sua carne. È impossibile amare un qualunque oggetto, senza amare quel che per lui uno è. Togli la nascita e fammi vedere un sol uomo: o sopprimi la carne, e indicami che cosa mai Dio ha potuto redimere: se dell'una e dell'altra risulta quell'umanità che Dio ha redento » [2].

Con questo senso potente e realistico dell'« umanità » della redenzione, Tertulliano si fa a ricostruire, di su le testimonianze evangeliche, la carriera terrena e carnale del Cristo. Come già polemizzando contro i valentiniani, egli ammette il concepimento virgineo di Maria, ma si rifiuta energicamente di ammettere che

---

(1) « Si neque ut impossibilem neque ut periculosam Deo repudias corporationem (σάρκωσις), superest ut quasi indignam reicias et accuses. Ab ipsa quidem exorsus nativitate, perora, age, iam spurcitias genitalium in utero elementorum, humoris et sanguinis foeda coagula, carnis ex eodem coeno olendae per novem menses. Describe uterum de die insolescentem, gravem, anxium, nec somno tutum, incertum libidinibus fastidii et gulae. Invehere iam et in ipsum mulieris enitentis pudorem, vel pro periculo honorandum, vel pro natura religiosum. Horres utique et infantem cum suis impedimentis profusum, utique et ablutum dedignaris, quod pannis dirigitur, quod unctionibus formatur, quod blanditiis deridetur » 4.

(2) *Ibid.*

la nascita del Cristo abbia avuto della corporeità, solamente le apparenze (1). L'ingresso del Cristo nel mondo è stato quello di ogni figlio di Adamo e le modalità del suo peregrinare nella terra, sono state identiche a quelle attraverso cui si riempie il ciclo di ogni vita sensibile. Timoroso quasi di compromettere l'assoluta realtà della carne del Cristo, qualora le avesse concesso una qualsiasi proprietà esteriore difforme dalle normali, Tertulliano le rifiuta persino una bellezza fisica, capace di suscitare ammirazione e rispetto (2). A così spietate conseguenze poteva condurre Tertulliano la fedeltà, ad ogni costo, alla visione crassamente realistica del destino cristiano e l'accettazione, cieca, di tutte quelle che gli apparivano come le sue inevitabili postulazioni.

Abbiamo già detto sopra che il *de carne Christi* ha il valore di una premessa. Tertulliano stesso ne ha la consapevolezza e lo ammette. « Difenderemo — egli promette nell'epilogo — la risurrezione della carne nostra in un altro libro, essendo chiaro che questa ha la sua sostruzione nella risurrezione del Cristo ».

E il nuovo trattato ha tutta l'andatura solenne di un fondamentale atto di fede. « Fiducia christianorum, resurrectio mortuorum » — sono le prime sue parole. Tertulliano stende, per tutto il libro, il commento all'ansiosa inquietudine di san Paolo: « se la nostra speranza deve avere, per limite, l'orizzonte della nostra vita attuale, noi siamo, in verità, fra tutti gli uomini i più meritevoli di commiserazione! » (3). L'apologista fa appello a tutte le risorse del suo versatile dialettismo e della sua erudizione filosofica e letteraria per mostrare la dignità dell'umana natura corporea, e per cogliere nell'universo le leggi della ri-

(1) « Peperit quae peperit; et si virgo concepit, in partu suo nupsit. Nam nupsit ipsa, patefacti corporis lege, in quo nihil interfuit de vi masculi admissi, an emissi: idem illud sexus resignavit... Utique magis non virgo dicenda est quam virgo, saltu quodam mater ante quam nupta » 23.

(2) « Nec humanae honestatis corpus fuit, nedum caelestis claritatis. Tacentibus apud nos quoque prophetis de ignobili aspectu eius, ipsae passiones ipsaeque contumeliae loquuntur. Passiones quidem humanam carnem, contumeliae vero inhonestam probavere. An ausus esset aliquis ungue summo perstringere corpus novum, sputaminibus contaminare faciem, nisi merentem? » 9.

(3) I Cor., XV, 19.

nascita, per ribattere le obbiezioni che, dalla filosofia e dalla rivelazione, sembra possano accamparsi contro la partecipazione della carne alla sopravvivenza immortale. Proclama Tertulliano: « Risorgerà la carne, e precisamente integra, la medesima, al completo. Essa, dovunque giace, è in attesa, assistita presso Dio dal mediatore fra Dio e gli uomini, Gesù Cristo, il quale renderà al momento opportuno Dio all'uomo e l'uomo a Dio, alla carne lo spirito e allo spirito la carne. Già entrambi strinse in sè stesso, garantendo la sposa allo sposo e lo sposo alla sposa. Perchè se si accetta la comparazione dell'anima ad una sposa, almeno a titolo di appannaggio dotale la carne deve seguire l'anima. Non sarà mai l'anima una prostituta, che sia raccolta nuda dallo sposo. Ha la sua suppellettile, ha il suo ornamento, ha il suo schiavo: la carne. Come un'appendice inseparabile, l'accompagnerà. Del resto, anche la carne è una sposa, la quale nel Cristo Gesù, col sigillo del sangue ha pattuito il suo contratto con lo spirito. Quel che tu reputi un annullamento, è semplicemente una separazione. Non solamente l'anima è separata. Anche la carne ha i suoi temporanei rifugi, nelle acque, nei fuochi, nei venti, nelle bestie: quando sembra risolversi in essi, non fa che trasfondersi in altrettanti recipienti. Qualora i vasi stessi si disfacciano, ed essa si disperda nella terra che l'ha generata, è raccolta dalle sinuosità, onde al momento opportuno Adamo ne riscaturisca, per udire la parola del Signore. Orsù, dunque: perchè, o anima, sei gelosa della carne? Nessuno al mondo ti è più propinquo di lei e nulla hai da amare da vantaggio. Tu avresti dovuto più tosto implorare per lei la risurrezione, se essa non fosse già garantita » [1].

Così Tertulliano, contro l'idealismo mistico di Marcione, rivendicava, molto più fedele all'insegnamento di Paolo, la solidità dell'escatologia realistica, in cui si risolveva il messianismo del Vecchio Testamento.

Poteva farlo, a patto di condividere le nuove speranze millenarie, che da un trentennio circa, avevano ripreso a circolare.

---

(1) C. 63.

Poteva farlo, ponendosi anch'egli alla ricerca ansiosa di quelle manifestazioni dello Spirito, in cui gli animi esaltati spiavano i segni precorritori della prossima palingenesi (1).

---

(1) È detto nel *de anima*: « Quia spiritalia charismata agnoscimus, post Iohannem quoque prophetiam meruimus consequi. Est hodie soror apud nos revelationum charismata sortita, quas in ecclesia inter dominica sollemnia per exstasin in spiritu patitur: conversatur cum angelis, aliquando etiam cum domino, et videt et audit sacramenta, et quorundam corda dinoscit et medicinas desiderantibus submittit. Iam vero prout scripturae leguntur aut psalmi canuntur aut allocutiones proferuntur aut petitiones delegantur, ita inde materiae visionibus subministrantur. Forte nescio quid de anima disserueramus, cum ea soror in spiritu esset. Post transacta sollemnia dimissa plebe, quo usu solet renuntiare quae viderit (nam et diligentissime digeruntur ut etiam probentur), inter cetera (inquit) ostensa est mihi anima corporaliter et spiritus videbatur » 9. E nel *de resurrectione carnis*: « de quibus luculenter et paracletus per prophetidem Priscam: carnes sunt et carnem oderunt » 11.

VII

LA DISCIPLINA ECCLESIASTICA

IN TERTULLIANO

Mezzo secolo di speculazione gnostica e di idealismo marcionita aveva fatalmente corroso ed ottuso il *pathos* originario della speranza cristiana. Il messaggio neotestamentario aveva avuto, alle scaturigini, il suo centro e il suo foco nella speranza del Regno. La rapidità del proselitismo apostolico e l'entusiasmo delle prime generazioni credenti avevano avuto, nel fervore suscitato dalla prospettiva dell'apocalissi imminente, la loro ragione. Lo sforzo di tradurre in concetti cosmogonici e in categorie antropologiche la schematica semplicità del messaggio originale, aveva sollecitamente, a mezzo il secondo secolo, fatto passare in seconda linea il patrimonio escatologico del cristianesimo [1]. Era naturale che, prima o poi, una reazione si determinasse, e che, di contro alla alterazione che l'economia dei vari fattori della religiosità nel cristianesimo, avviato verso le sue più ampie conquiste, andava subendo, si levasse una riaffermazione impetuosa degli elementi primordiali dell'esperienza evangelica: gli elementi « fascinosi » della escatologia.

Ed era naturale anche che la reazione, generale nelle comunità, toccasse la sua massima intensità nei centri dove la

(1) V. il mio *Gnosticismo* e i miei *Frammenti gnostici*, dove ho cercato di mostrare come appunto gnosticismo e millenarismo sono le alternative fra le quali si polarizza il cristianesimo nel secondo secolo, a norma, del resto, della dialettica costante di sviluppo delle predicazioni religiose.

propaganda cristiana primitiva era stata più vigorosa, e l'ansia destata dalla prospettiva del trionfo nel Regno, più vasta e più febbrile: nelle chiese cioè dell'Anatolia, e, in particolare, in quelle della Frigia (1).

Gli itinerari della più antica propaganda cristiana nell'Asia Minore si irraggiano da tre centri, tutti di origine apostolica: Efeso e le chiese della provincia di Asia strettamente intesa, le chiese della Galazia del sud, le chiese della Bitinia e del Ponto (2). In ciascuna di queste tre zone di influenza sono, a propria volta, riconoscibili tendenze e orientamenti eterogenei. I residui epigrafici stanno a dimostrare come nella Frigia settentrionale siano venute a contatto due correnti, più tosto contrastanti, di prassi e di disciplina religiosa (3). Gli epitafi a professione cristiana dissimulata e cautelata vanno attribuiti ad una

(1) V. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, IV Buch, 3 Kap. III, 9.

(2) V. Ramsay nell'« Expositor » del 1888, e il notevolissimo saggio di W. Calder, *Philadelphia and Montanism*, nel « Bulletin of the John Rylands Library », VII, 3, agosto 1923. Il Calder corregge e completa il Ramsay.

(3) Si sa come epigrafi riconoscibilmente cristiane, dell'età precostantiniana, si trovano in quantità considerevole solamente nelle catacombe romane e in Anatolia. La misura però della riconoscibilità del loro carattere cristiano varia sensibilmente dall'una regione all'altra. La scoperta dell'epitafio di Abercio nel 1883 ha aperto il varco a una razionale distribuzione cronologica delle antiche epigrafi cristiane in Frigia. È noto come i Frigi attribuissero la più gelosa cura alla dimora dei trapassati. Il sepolcro occupava un posto rilevante nella loro vita religiosa. Era comunemente designato come la casa del defunto, e tutte le precauzioni erano adottate per garantirne il rispetto. Nacque così la consuetudine, evidentemente sanzionata dalla legge, di prescrivere penalità per ogni violazione dei diritti spettanti ai proprietari del sepolcro. Tali penalità dovevano essere versate o al fisco romano, o ad una città, o ad un collegio, o anche ad una persona determinata. Una consuetudine invece più antica affidava semplicemente la custodia della tomba all'ira celeste, con una serie di formole devozionali e imprecatorie, di cui la più frequente nelle epigrafi frigie del terzo secolo è: ἔσται αὐτῷ (al violatore) πρὸς τὸν Θεόν. È in questa formola che i cristiani hanno introdotto i loro connotati, con semplici qualificativi o astratti: ἔσται αὐτῷ πρὸς τὸν ζῶντα Θεόν, πρὸς τὸν ἀθάνατον Θεόν, πρὸς τὸν κριτὴν Θεόν, πρὸς τὴν δικαιοσύνην τοῦ Θεοῦ. Epitafi di questo genere sono disseminati lungo la strada che da Efeso, attraverso la valle del Meandro, sale verso Geropoli, Laodicea e Colossi. Ma i connotati sono quasi impercettibili e hanno tutta l'apparenza di voler dissimulare, sotto formole anodine ed ambigue, la professione di fede dei trapassati e dei loro parenti superstiti. Ben diversi invece gli epitafi della vallata del Tembris, assegnabili al terzo secolo, nei quali la professione cristiana è esplicita e tradisce quasi un sapore di provocazione: χρηστιανοὶ χρηστιανοῖς. È il territorio della più tenace propaganda montanistica. Cfr. Calder, *art. cit.*

ispirazione che muove da Efeso o da Laodicea. Quelli invece a professione aperta e baldanzosa, possono essere riportati all'azione proselitistica dei centri bitinici, o, più tosto, a quella di altri centri pur essi asiatici, come Sardi e Filadelfia. In questa seconda ipotesi, resa più verosimile da tutto l'andamento della organizzazione cristiana anatolica fra il tramonto del primo secolo e la metà del secondo, i due indirizzi sarebbero stati in concorrenza fra loro sui medesimi sentieri di diffusione o su sentieri contigui, quali la valle del Meandro e la strada proveniente da Filadelfia.

In realtà, un contrasto di visuali, una netta divergenza di valutazioni etico-sociali, si raccolgono molto indietro nei ricordi delle chiese asiatiche. All'epoca di Domiziano, l'autore dell'apocalissi canonica aveva interpellato in termini sensibilmente diversi comunità di Laodicea e quella di Filadelfia [1]. Alla prima aveva indirizzato un rimbrotto tagliente: « conosco bene le tue opere. So molto bene che non sei nè freddo e nè caldo (il veggente si rivolge all'ἄγγελος della chiesa). Magari tu fossi freddo o caldo! Invece, perchè sei tiepido, nè caldo nè freddo, comincerò a vomitarti fuori della mia bocca. Ecco. Tu vai vantandoti: sono ricco, mi sono impinguato di ricchezze, non ho più bisogno di nulla. E non sai che sei il disgraziato, miserabile, pezzente, e cieco e nudo. Ti consiglio più tosto di acquistare da me oro passato al crogiuolo, onde ti arricchisca sul serio; e indumenti candidi, per avvolgerti e nascondere la vergogna della tua nudità; e collirio con cui ungere i tuoi occhi, onde tu vegga. Io bistratto e malmeno coloro che amo » [2]. Alla seconda

---

(1) Nessun dubbio che le sette chiese di Asia, direttamente interpellate dal veggente a principio della sua « rivelazione », rivestano un carattere rappresentativo fra le comunità asiatiche. Può darsi, come il Ramsay ha suggerito, che esse costituissero altrettanti centri di distribuzione nel sistema postale seguito dal cristianesimo locale (*Letters to the Seven Churches*, pag. 155 e segg.). Il Charles ha preferito pensare (*The Revelation of S. John*, I, pag. 43 e segg.) che le sette lettere fossero state dettate e inviate separatamente alle rispettive chiese già in epoca anteriore a Domiziano, e che fossero state più tardi incorporate nell'Apocalissi, con le modificazioni suggerite dalle nuove e turbolente circostanze.

(2) III, 15 e segg. Laodicea era un nodo stradale importante. Vi convergevano le vie di Attaleia e di Perge; di Sardi e di Filadelfia; di Dorileo e della Frigia settentrionale. Era un centro bancario e manifatturiero, e sede di una fiorente scuola medica.

invece aveva diretto un messaggio pieno di complimenti e ricco di lusinghiere prospettive: « poichè mantenesti fede alla parola della mia costanza, io ti premunirò dall'ora della prova, che sta per sopravvenire su tutta la convivenza umana, a sperimentare gli abitanti della terra. Vengo subito: tieni ben saldo quel che tu hai, onde nessuno ti sottragga la tua corona. Farò, del vincitore, una colonna nel tempio del mio Dio, ed egli non ne uscirà più. Inciderò su di lui il nome del mio Dio e il nome della città del mio Dio, la nuova Gerusalemme, quella che discende dal cielo del mio Dio » (1). Pepuza, dove secondo i montanisti doveva discendere dal cielo la nuova Gerusalemme, non era lontana, ad oriente, da Filadelfia.

Quando, fra il 110 e il 118, Ignazio di Antiochia, diretto verso il martirio a Roma, scriveva la sua lettera ai cristiani di Filadelfia, di cui aveva visitato la comunità, usava incisi, accenni, argomenti e raccomandazioni, che possono far pensare vagamente ad una situazione di cose, alla quale il montanismo posteriore può ricollegarsi come uno sviluppo logico di cause preesistenti. Egli fa ricorso, così, alla similitudine della cetra, che suggerirà a Montano uno degli oracoli suoi più espressivi (I). Colloca la predicazione del Cristo al cuore della professione evangelica, senza cui, diceva, i credenti rassomigliano « a quelle colonne e a quelle pietre sepolcrali, su cui s'incide unicamente il nome dei trapassati », senza alcuna specificazione delle loro qualità e delle loro convinzioni (VI): proprio come i più tardi epitafi della valle del Meandro, dissimulanti la fede dei sepolti sotto le formole delle tradizionali consuetudini funerarie. Fa appello allo Spirito, per accreditare i suoi ammonimenti alla disciplina episcopale (VII). Addita nel Vangelo, come si farà più tardi per porre a tacere l'ispirazione montanistica, il completamento della profezia e la perfezione assoluta della vita eterna: τὸ εὐαγγέλιον ἀπάρτισμά ἐστιν ἀφθαρσίας (IX). Un anonimo scrittore antimontanista, utilizzato da Eusebio (v. 17), passando in rassegna i profeti dell'epoca neotestamentaria e subapostolica e

(1) III, 10-12. Il contesto è tale da mostrare che, nella valutazione dello scrittore, la cristianità di Filadelfia è seconda, per altezza di carattere, solo a Smirne.

ponendone in contrasto le manifestazioni con quelle della ispirazione catafrigia, annoverava tra quelli una tale Ammiade di Filadelfia, tra le figlie di Filippo, di cui si parla negli Atti (XI. 28) e Quadrato. Infine la lettera in cui la chiesa di Smirne narra, a quella di Filomelio in Frigia, il martirio del venerando vescovo Policarpo con l'episodio di Quinto, il Φρύξ προσφύτως ἐληλυθὼς ἀπὸ τῆς Φρυγίας [1], che, alla vista delle belve, defeziona, vuole probabilmente infliggere una lezione a coloro che raccomandavano di provocare le autorità romane senza vera ragione. Ma in pari tempo, con l'accenno a Germanico e agli altri dieci di Filadelfia, che soffrono il martirio con Policarpo, potrebbe offrire un ulteriore suffragio a favore della esistenza di una più rigida pratica della intransigenza cristiana a Filadelfia [2].

Del resto, quanto profonda dovesse essere, nel territorio frigio, anche prima e indipendentemente dal montanismo, la disparità degli atteggiamenti sociali e delle visioni escatologiche che accompagnava, a mezzo il secondo secolo o giù di lì, la professione cristiana, appare ben chiaro se si riflette che al medesimo ambiente appartiene così la predicazione millenaristica di Papia [3] come il misticismo di Abercio. Papia si compiaceva, nel suo commento alle parole del Signore, di riportare la descrizione dell'affascinante copia di beni che avrebbe accompa-

---

(1) Il Lightfoot notava (*Apostolic fathers*, II, 1, 383): « φρύξ — thus illustrating the proverbial cowardice of the Phrygians; compare Tertull., *de anima*, 20 — comici Phrygas timidos illudunt. — Another Phrygian, however, acted in a very different way in the persecution in Gaul; Ep. Lugd. et Vien., 49 seg., *H. E.* v. 1. ». Il Calder (*art. cit.*, pag. 25) mostra quanto sia assurdo supporre che « frigio » voglia qui, in un documento diretto a Frigi, significare codardo. E ritiene quindi: « in this context the word *Phygian* must mean something of which both the writers and the recipients of the letter disapproved, but which did not apply to the recipients... The *Martyrdom of Policarp* accordingly contains the earliest direct reference to Montanism ».

(2) Di Germanico si parla al c. III del Martirio. Quei di Filadelfia sono menzionali al c. XIX. Ma il giro della frase mostra che Germanico era di loro: τοιαῦτα τὰ κατὰ τὸν μακάριον Πολύκαρπον, ὃς σὺν τοῖς ἀπὸ Φιλαδελφίας δωδέκατος ἐν Σμύρνῃ μαρτυρήσας, κτλ. (Ed. Funk.).

(3) Lo σμικρὸς τὸν νοῦν vescovo di Gerapoli, secondo la... spirituale definizione di Eusebio (*H. E.*, III, 39.14), il quale, lo si sa, non nutre alcuna simpatia per le interpretazioni realistiche della « parusia » cristiana. Cfr. la sua postilla al ricordo del cronografo Giuda, che aveva commentato la profezia delle settimane di Daniele all'epoca di Settimo Severo.

gnato l'avvento del Regno messianico, inaugurato dall'apparizione del Cristo trionfatore [1]. Abercio [2] si compiace invece di professare, in termini pieni di mistero, la realizzazione presente della beatitudine cristiana, nella solidale partecipazione di tutti i gruppi credenti al medesimo insegnamento rivelato e alla medesima cattolicità carismatica: « sono discepolo di un pastore santo, che tiene le sue greggi al pascolo sui monti e sui piani, i cui grandi occhi guardano per tutti. Lui mi insegnò le parole fedeli (della vita). Lui mi mandò a Roma, perchè contemplassi la sovranità, e conoscessi una regina dagli indumenti e dai calzari d'oro. Ivi fui in mezzo ad un popolo recante un sigillo luminoso... Dovunque ebbi confratelli... Dovunque la fede mi imbandì a nutrimento un pesce di fonte, grandissimo, purissimo, pescato da una vergine immacolata ». Ma quando Abercio, settantaduenne, si faceva preparare per la sua tomba un epitafio così ricco di circonlocuzioni, per dissimulare la sua fede cristiana, il sogno di Papia era invecchiato di più che cinquant'anni, e la lunga sicurezza cristiana aveva ottuso nella massa credente l'entusiasmo dell'ispirazione profetica e della aspettativa millenaristica. Esso però ripullulava gagliardo nel movimento « catafrigio ». Abercio stesso era stato il destinatario di uno scritto polemico antimontanista, dal quale Eusebio ha copiosamente spigolato nella trattazione, non scevra di partito preso, consacrata a quella che era λεγομένη Κατὰ Φρυγίας αἵρεσις [3].

---

(1) Nel frammento famoso della sua ἐξήγησις conservato da Ireneo, *Adv. Haer.*, v. 33.3-4 (Funk, 346).

(2) Il diverso stile epigrafico segnalato nella regione del Meandro e in quella del Tembris, e le induzioni ricavatene sulla duplice corrente del cristianesimo anatolico dalla seconda metà del secondo secolo in poi, possono costituire un buon complemento di argomentazione per spiegare gli enigmi di cui appare ricco l'epitafio di Abercio e che provocarono, al momento del rinvenimento, polemiche così vive sul suo contenuto e i suoi caratteri. V. art. *Abercius*, nel « Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie », I, col. 66 e segg.

(3) *H. E.*, v. 16. È il così detto anonimo eusebiano, di cui lo storico costantiniano riporta, fra l'altro, il prologo: ἐκ πλείστου ὅσου καὶ ἱκανωτάτου χρόνου, ἀγαπητὲ Ἀυίρκιε Μάρκελλε, ἐπιταχθεὶς ὑπὸ σοῦ συγγράψαι τινὰ λόγον εἰς τὴν τῶν κατὰ Μιλτιάδην λεγομένων αἵρεσιν. Le stesse ragioni che inducono Eusebio a bistrattare così duramente il millenarismo di Papia, lo spingono a fare una così lunga e così calcolata utilizzazione della letteratura antimontanistica. Dal particolare atteggiamento di Eusebio di fronte al millenarismo e al montanismo, che viene ad abbinarsi al suo

Nei primi lustri della seconda metà del secondo secolo (1) la predicazione di Montano arse rapidamente sui confini della

---

personale metodo di utilizzazione delle fonti, non si dovrebbe mai prescindere nella valutazione del suo racconto storico. Mentre forse ne prescinde un po' A. Faggiotto, nelle sue indagini, del resto molto rimarchevoli, sulla documentazione catafrigia (*L'eresia dei Frigi* « Scrittori cristiani antichi », 9).

(1) Sull'anno di origine del movimento montanista le fonti patristiche offrono ragguagli contrastanti, che hanno dato del filo da torcere alla critica recente. L'insieme dei dati cronologici registrati da Eusebio (*Cronaca*, nella versione armena superstite, ed. Karst, pag. 222; *Storia Ecclesiastica*, IV, 27 e V. 3-4) induce a collocare l'inizio del movimento montanista nel 172. Epifanio invece premette alla sua trattazione del montanismo questo riferimento cronologico: οὗτοι (cioè i « frigi », dei quali è, per antonomasia, l'eresia montanistica), γεγόνασι περὶ τὸ ἐννεακαιδέκατον ἔτος 'Αντωνίνου τοῦ Εὐσεβοῦ, μετὰ 'Ανδριανόν: « costoro vennero alla luce verso il decimonono anno di Antonino il Pio, dopo Adriano » *Pan.*, h. 48). I critici vi sono ripartiti fra le due dotazioni. Lo Zahn (*Forschungen zu Geschichte des neutestamentl. Kanons*, v. 29 e seg.) come l'Harnack (I, 379) hanno preferito il dato di Epifanio a quello di Eusebio. Il De Labriolle (*La crise montaniste*), che dedica una nutrita appendice a « la chronologie du montanisme primitif », (pag. 509 e segg.), preferisce questo a quello. Del resto, secondo le congetture, più vicine a noi, dell'editore di Epifanio nella raccolta berlinese dei « Griechischen christlischen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte », K. Holl, il divario fra Eusebio ed Epifanio sarebbe solamente apparente. Infatti Epifanio confermerebbe la data eusebiana in quel tormentato passo del *Panarion* (h. 51), dove si parla dell'apostasia della chiesa di Tiatira e del suo ritorno alla fede ortodossa. Ancora nella raccolta di passi relativi al montanismo, curata dal De Labriolle (*Les sources de l'histoire du Montanisme*, pag. 142) il testo è dato così: νῦν δὲ διὰ τὸν κύριον ἐν τῷ χρόνῳ τούτῳ, μετὰ χρόνον ἑκατὸν δεκαδύο ἐτῶν, ἔστιν ἡ ἐκκλησία καὶ αὔξει, καὶ ἄλλαι τινὲς ἐκεῖσε τυγχάνουσι. τότε δὲ ἡ πᾶσα ἐκκλησία ἐκενώθη εἰς τὴν κατὰ Φρύγας. Διὸ καὶ ἐσπούδασε τὸ ἅγιον πνεῦμα ἀποκαλύψαι ἡμῖν πῶς ἔμελλε πλανᾶσθαι ἡ ἐκκλησία μετὰ τὸν χρόνον τῶν ἀποστόλων, τοῦ τε 'Ιωάννου καὶ τῶν καθεξῆς. ὃς ἦν χρόνος μετὰ τοῦ σωτῆρος ἀνάληψιν ἐπὶ ἐνενήκοντα καὶ τρισὶν ἔτεσιν. ὡς μελλούσης τῆς ἐκεῖσε ἐκκλησίας πλανᾶσθαι, καὶ χωνεύεσθαι ἐν τῇ κατὰ Φρύγας αἱρέσει. « Ora però, per virtù del Signore, in questo momento, dopo un periodo di centododici anni, c'è una chiesa (a Tiatira) e in pieno fiore, e anche altre ve se ne trovano. Allora invece tutta la chiesa si era travasata in quella dei Frigi. Per cui lo Spirito Santo si preoccupò (nell'Apocalisse) di rivelarci come questa chiesa doveva precipitare nell'inganno, dopo l'età degli apostoli, di Giovanni e dei loro successori: che è il tempo dopo l'ascensione del Salvatore, novantatreesimo anno, e fondersi (questa chiesa doveva) con l'eresia secondo i Frigi ». A quali acrobatismi ermeneutici abbia offerto il varco questo passo, lo si può vedere ancora in De Labriolle (*La crise* ecc., pag. 576 e segg.). L'Holl dà una restituzione e propone un'interpretazione che appaiono le più propinque alla realtà. Egli reintegra i primi incisi così: ἔστιν « ἐκεῖ » ἡ ἐκκλησία καὶ αὔξει, « εἰ » καὶ ἄλλοι τινες ἐκεῖσε τυγχάνουσι, supponendo, come la verisimiglianza garantisce, che il ritorno di Tiatira alla ortodossia non fu completo. Inoltre suppone, non senza ragione, una lacuna nel testo prima dell'inciso ἐπὶ ἐνενήκοντα τρισὶν ἔτεσιν, e fa quindi decorrere questo periodo di 93 anni, dalla data del 263-264, risultante dal 375, anno in cui scriveva Epifanio, alleggerito dei 112 anni, di cui Epifanio stesso parla sopra. Di modo che l'apostasia di

Frigia e della Misia [1]. La tradizione ecclesiastica, usa a gratificare i rappresentanti delle correnti sconfessate dalla maggioranza ortodossa degli epiteti più equivoci e delle provenienze più compromettenti, lo definisce un convertito di fresca data, un ex-sacerdote di Apollo o di Cibele [2]. Doveva aver favorito

---

Tiatira risalirebbe così al 171, anno di origine del Montanismo secondo Eusebio, cui Epifanio stesso, a questo modo, verrebbe a dare il suo suffragio, e avrebbe durato 93 anni: nel 263 si sarebbe effettuata la riconciliazione ecclesiastica, durante ormai da 112 anni, nel momento in cui Epifanio scrive. Una epigrafe rinvenuta a Selendi, a tre ore a sud-est di Akhissar, l'antica Tiatira, appartenente al periodo immediatamente precedente al 263, starebbe a provare, con la sua aperta professione cristiana, il periodo ancora montanista della città. Αὐρήλιος Γαίος 'Απφιανοῦ Χρειστιανὸς κατεσκεύασε τὸ μνημεῖον αὑτῷ, καὶ Αὐρηλίᾳ Στρατονεικιανῇ τῇ γυνεκὶ αὐτοῦ ὁύσῃ καὶ αὐτῇ Χρειστιανῇ la presenza di Aurelius, Aurelia come *praenomina* indica la posteriorità della epigrafe al 212, chè la *constitutio antoniniana* indusse un numero enorme di nuovi cittadini ad adottarli: cfr. Keil e Premerstein, *Denkschr. der Wiener Akad.* LIII, 2, pag. 58, n. 118; Calder, *art. cit.*, n. 13. Il riavvicinamento così operato di un dato cronologico in Epifanio con quello, costante, di Eusebio, può anche rendere superfluo qualsiasi ulteriore tentativo di armonizzazione fra i due scrittori ecclesiastici (è inutile specificare col Calder, *art. cit.*, pag. 46: « the dates given by Epiphanius and by Eusebius for the rise of Montanism refer to two different events in Montanist history »). Accettando la data di Eusebio come la più corretta, approssimativamente, per la determinazione del primo pullulare travolgente della ispirazione carismatica in Anatolia, si può anche abbondare nel senso caro alla vecchia scuola di Tubinga, e ringiovanito dal nostro Faggiotto, secondo cui il montanismo, non va considerato tanto come un fatto circoscritto, che ha un iniziatore o una data di nascita, quanto come un'attitudine di spirito, che è allo stato diffuso nella società cristiana del secondo secolo. Così lo Schwegler, *Der Montanismus und die christliche Kirche des zweiten Jahrhunderte*, pag. 256, così il Lipsius, *Der Hirte des Hermas und der Montanismus in Rom.*, nella « Zeitschrift für wis. Theol. » del 1865, pag. 266 e segg.: « dass nun aber die montanistischen Ideen keineswegs auf einen einzelnen Parteistifter zurückgeführt, überhaupt nicht als vereinzelte Sectenmeinung betrachtet werden können, sondern eine bestimmte Entwickelungsphase in der Geschichte der Kirche überhaupt bezeichnen ecc. ».

(1) È l'indicazione topografica di Eusebio (*H. C.*, V, 16, 7: κώμη τις εἶναι λέγεται ἐν τῇ κατὰ τὴν Φρυγίαν Μυσίᾳ, καλουμένη 'Αρδαβαῦ τοὔνομα). Si tratta evidentemente di una corruzione di nome: si tratta, pure, di una designazione così generica, che potrebbe corrispondere a una qualsiasi località sulla linea ondeggiante di confine, tra la Frigia e la Misia, da Filadelfia a Dorilao. Gli altri nomi, in prima linea nella predicazione montanistica, Pepuza ed Eumenia, non permettono che ci si allontani da Filadelfia. Il Ramsay ha pensato pertanto di vedere in Ardabau una deformazione di Kardaba, che permetterebbe di identificare la località con Kallabata, proprio a sud-est di Filadelfia (*Cities and Bishoprics*, pag. 573). A Pepuza, a levante di Filadelfia, i montanisti attendevano la discesa della Nuova Gerusalemme. Eumeneia, Otro, Geropoli, tutti centri di propaganda montanistica, sono scaglionati lungo la linea che da Filadelfia e da Laodicea sale verso l'altipiano.

(2) L'anonimo eusebiano (*H. E.*, V, 16, 7) lo definisce νεόπιστος Nella Μοντανιστοῦ καὶ ὀρθοδόξου διάλεξις pubblicata dal Ficker nel 1905 di su un codice dell'Escuriale

una designazione di questo genere il fatto che il connotato specifico della professione cristiana di Montano era nella sua esperienza vivissima della ispirazione carismatica, nella sua convinzione ardente che lo Spirito, il Paracleto preannunciatore, fosse ormai disceso definitivamente nel cuore degli esaltati adepti, preparando misteriosamente le vie alla consumazione finale (1). Montano quindi parlava in continuo stato estatico (2). E pronun-

---

nella « Zeitschrift für Kirchengeschichte » (XXVI, 447-463), l'interlocutore ortodosso chiama Montano ὁ τοῦ Ἀπόλλονος ἱερεύς. E Didimo di Alessandria, che ne discende (v. De Labriolle, *Les sources* ecc., pag. CII e segg.) nel Περὶ Τριάδος ripete: πλέον ἢ μετὰ ἑκατὸν ἔτη γενόμενος ἱερεὺς πρῶτον εἰδώλου, καὶ οὕτω τὴν τυφλὴν ταύτην εἰσηγησάμενος αἵρεσιν. Naturalmeute chi ha più malignamente ricamato su questo sacerdozio precristiano di Montano è Girolamo: « aperta est convincenda blasphemia dicentium Deum primum voluisse in Veteri Testamento per Moysen et prophetas salvare mundum: quod quia non potuerit explere, corpus sumpsisse de Virgine, et in Christo sub specie Filii praedicantem mortem obisse pro nobis et quia per duos gradus mundum salvare nequiverit, ad extremum per Spiritum Sanctum in Montanum, Priscam et Maximillam, insanas feminas, descendisse et plenitudinem... *abscisum et semivirum* habuisse Montanum » *Ep.* XLI *ad Marcellam*, 4.

(1) La comparsa periodica di esaltati nella comunità cristiana e fuori di essa doveva suggerire, nel medesimo torno di tempo, al filosofo Celso, nell' Ἀληθὴς λόγος, una parodia generica contro tutti i profeti delle millantate rivelazioni: « molti, privi di nome, per la più futile occasione, e nei santuari e fuori di essi, mendicando e girovagando per città e accampamenti, si danno a gesticolare, come invasati da un oracolo. Facile a ciascuno e consuetudinario andar blaterando: — io sono l'Iddio, o figlio di Dio, o divino spirito. Eccomi: il mondo è già in procinto di correre alla perdizione e voi, o uomini, state per inabissarvi, a causa delle vostre iniquità. Io vi voglio salvare. Mi vedrete ben presto tornare dotato di una potenza celestiale. Beato colui che frattanto mi dà onore e credito! Su tutti gli altri farò piombare fuoco eternale, che investirà città e campagne. Coloro che ignorano adesso i supplizi che li attendono, si pentiranno invano e si torceranno. Coloro che avranno avuto fiducia, li conserverò in eterno ». Il passo è, naturalmente, in Origene, Κατὰ Κέλσου, VII 9.

(2) Tutta la polemica antimontanistica è preoccupata di segnalare la differenza fra le legittime manifestazioni dello Spirito, cui non si vuole chiudere il varco, e le manifestazioni pseudo-carismatiche. Apprestandosi ad utilizzare a suo libito e tendenziosamente l'abbondante documentazione montanistica, Eusebio (*H. C.*, V, 3. 4) premette: « proprio allora, nel territorio della Frigia, i discepoli di Montano, di Alcibiade e di Teodoto si andavano guadagnando al cospetto di molti la reputazione di profeti. Il fatto che copiosissime altre meraviglie operasse ancora in quel tempo in varie chiese il carisma divino, dava a credere che anche coloro andavano profetando ». L'anonimo eusebiano, passando in rassegna nel prologo della sua opera polemica le ripercussioni funeste della propaganda montanistica nella Galazia, confessa: « trovandomi di recente ad Ancira, ho potuto osservare ivi la chiesa invasa da questa nuova profezia, com'essi la chiamano, diciamo meglio, dalla pseudo-profezia » (v. 16, 4). E più oltre cerca di accumulare le connotazioni specifiche che distinguono irrefragabilmente la buona profezia genuina dalle ciurmerie degli avventurieri (*ib.* 16). Tra le opere perdute di Tertulliano c'è un *de exstasi* che voleva rivendicare, in par-

ciava oracoli, nei quali non tanto una esotica dottrina teologica, quanto una minaccia e una promessa dovevano risuonare più assiduamente ed uniformemente (1). Il principio fondamentale del suo messaggio era la vitalità permanente dell'azione carismatica. « Ecco — proclamava Montano: — l'uomo è come una lira, ed io, — il profeta estatico parlava in nome dello Spirito — trasvolo su di esso come un plettro. L'uomo dorme ed

---

ticolare contro Apollonio, — se è vero un ragguaglio di Girolamo — la legittima genuinità dello stato di esaltazione mistica in cui i « profeti del Paracleto » impartivano i loro messaggi (v. Girolamo, *De viris inlustribus*, 40: « Tertullianus sex voluminibus adversum ecclesiam editis, quae scripsit de ἐκστάσει, septimum proprie adversum Apollonium elaboravit, in quo omnia quae ille arguit, conatur defendere). Apollonio aveva compilato un ἔλεγχον contro l'eresia dei Frigi, « correggendo, ad una ad una, le loro menzognere profezie, e mettendo in luce quale fosse la vita di ciascuno dei loro corifei ».

(1) Una raccolta degli oracoli dei profeti montanisti in N. Bonwetsch, *Die Geschichte des Montanismus* (Erlangen, 1881, pag. 197 e segg.). Il medesimo studioso ha preparato una raccolta di *Texte zur Geschichte des Montanismus* nella raccolta dei « Kleine Texte für Vorlesungen und Uebungen » del Lietzmann (129, Bonn, 1914). Agostino Faggiotto ha ripreso fra noi in esame, in maniera molto personale, il *dossier* patristico relativo al montanismo e mentre ha sottoposto ad una critica originale ciascuna delle sue pezze di appoggio, è giunto ad una rivalutazione completa del fenomeno montanistico, sovvertendo di proposito le conclusioni dell'ultimo più noto studioso dell'argomento e il De Labriolle (in due saggi che hanno parecchio di comune fra loro, sebbene dal primo al secondo sia possibile scoprire un avanzamento nella chiarezza e nella rigidezza delle conclusioni: *L'eresia dei Frigi*, « Scrittori cristiani antichi », 9; Roma, Libreria di cultura, 1924; *La diaspora catafrigia*. Tertulliano e la nuova profezia » Coll. Γραφή, 4; Roma, 1924). Il Faggiotto conclude sostenendo che le pratiche strettamente ascetiche non rivestivano nel primo dilagare del movimento quella importanza che andarono assumendo gradatamente negli stadi successivi; che l'insegnamento di Montano non implicava, nella sua essenza, che una reviviscenza di quella ispirazione « profetica » di cui aveva traboccato la vita della più antica comunità credente e che traeva il suo alimento dal fervore dell'aspettativa apocalittica; che non era viziato da alcuna proposizione ereticale nè da alcun'attitudine insurrezionale contro l'unità dell'organismo ecclesiastico. Può darsi che la tesi del Faggiotto, in cui riaffiora, senza che l'autore ne abbia consapevolezza, qualcuno dei postulati cari alla scuola di Tubinga, pecchi solamente di una certa incompletezza nella raffigurazione dello sfondo su cui si muove il montanismo e delle correnti che si intersecano in Oriente e a Roma nella seconda metà del secondo secolo. Ad ogni modo lacuna imperdonabile nel lavoro del Faggiotto è stata l'ignorare il sagace saggio H. Jakson Lawlor sulla eresia dei Frigi nel suo volume: *Eusebiana*: essays on the Ecclesiastical History of Eusebius, Dishop of Caesarea (Oxford, 1912, pag. 108 e segg.). Quelle che il Faggiotto contraddistingue come caratteristiche delle varie fasi, cronologicamente successive l'una all'altra, nello sviluppo del movimento montanista, sono più tosto per il Lawlor tratti differenziali delle varie zone, frigia l'una, africana l'altra, in cui l'annuncio del Paracleto esercitò la sua azione.

io veglio. Ecco: il Signore getta fuor di sè i cuori degli uomini e un cuor nuovo conferisce ad essi » (1). Tutto compreso di questa inabitazione dello Spirito nel cuore trasfigurato degli iniziati, Montano non scorgeva soluzione di continuità fra i carismi del Vecchio Testamento, quelli del Nuovo, quelli della società cristiana del suo tempo. Il medesimo Dio Padre che aveva ispirato i profeti di Israele, che aveva retto e illuminato la predicazione del Cristo, presiedeva ora alle rivelazioni del Consolatore, che il Vangelo aveva promesso (2). Il quale Consolatore effondeva più riccamente i suoi carismi, ora che il trionfo si avvicinava: quel trionfo, in cui i giusti e i pii, gli umili credenti nella parusia, avrebbero brillato più degli astri del cielo (3). Come il ricco armatore del Ponto, Marcione, intento a spogliare l'esperienza cristiana da ogni elemento eudemonistico, aveva cercato di strappare bruscamente il messaggio evangelico dalla tradizione del messianismo giudaico e quindi

---

(1) Ἰδού, ὁ ἄνθρωπος ὡσεὶ λύρα, καγὼ ἐφίπταμαι ὡσεὶ πλῆκτρον. ὁ ἄνθρωπος κοιμᾶται, κἀγῶ γρηγορῶ. ἰδοὺ κύριός ἐστιν ὁ ἐξιστάνων καρδίας ἀνθρώπων καὶ διδούς καρδίαν ἀνθρώποις L'oracolo è riportato da Epifanio, *Pan.*, 48 4. A torto lo Schwegler (*op. cit.*, pag. 25) e l'Hilgenfeld (*Die Glossolalie in der alten Kirche*, pag. 136) videro un altro inciso del Paracleto in alcune parole con cui, poco dopo, Epifanio parafrasa l'oracolo: τὸ γὰρ εἰπεῖν, ἐφίπταμαι, καὶ πλήσσω, καὶ γρηγορῶ, καὶ ἐξιστᾷ κύριος καρδίας, ἐκστατικοῦ ῥήματα ὑπάρχει ταῦτα.

(2) Ἔτι δὲ προστίθησιν ὁ αὐτὸς Μοντανὸς οὕτω λέγων — ἐγὼ κύριος ὁ Θεὸς ὁ παντοκράτωρ καταγινόμενος ἐν ἀνθρώπῳ: in Ep., *l. c.*, 11. Εἶτα πάλιν φησί..... Μοντανὸς ὅτι οὔτε ἄγγελος οὔτε πρέσβυς, ἀλλ' ἐγὼ κύριος ὁ Θεὸς πατὴρ ἦλθον: *ib.*. L'oracolo, che vuol essere probabilmente una semplice celebrazione della ininterrotta manifestazione dello spirito divino nel cuore degli uomini, assume una forma stilizzata che si presta all'accusa di eresia monarchiana nel riferimento dei polemisti ecclesiastici, come Didimo (Περὶ τριάδος, LXI, 1): Μοντανὸς γάρ, φησίν, εἶπεν· Ἐγώ εἰμι ὁ πατὴρ καὶ ὁ υἱὸς καὶ ὁ παράκλητος. Quanto intendendo così l'oracolo montanista si contraffacesse la realtà, lo mostra il fatto che gli avversari primi del montanismo pencolavano essi, fatalmente, verso il monarchianismo patripassiano. La deformazione teologica del genuino messaggio montanista raggiunge l'acme in un presunto frammento di odi montanistiche, conservato nella *Doctrina patrum de incarnatione Verbi* (ed. Diekamp, pag. 306): Μοντανοῦ ἐκ τῶν ᾠδῶν· μίαν ὁ Χριστὸς ἔχει τὴν φύσιν καὶ τὴν ἐνέργειαν καὶ πρὸ τῆς σαρκὸς καὶ μετὰ τῆς σαρκός, ἵνα μὴ διάφορος γένηται, ἀνόμοια καὶ διάφορα πράττων, dove sono incorporate preoccupazioni cristologiche indubbiamente estranee al profetismo frigio.

(3) Sempre in Epifanio (*ib.*, 10): Ὁ δὲ Μοντανὸς λέγει ἐν τῇ ἑαυτοῦ λεγομένῃ προφητείᾳ· τι λέγεις τὸν ὑπὲρ ἄνθρωπον σωζόμενον; λάμψει γὰρ (φησίν) ὁ δίκαιος ὑπὲρ τὸν ἥλιον ἑκατοταπλασίονα, οἱ δὲ μικροὶ ἐν ὑμῖν σωζόμενοι λάμψουσιν ἑκατονταπλασίονα ὑπὲρ τὴν σελήνην.

da tutta l'economia religiosa del Vecchio Testamento, così, al polo opposto, tratto dalle primordiali esigenze della sua speranza apocalittica, il frigio Montano stringeva viè più la rivelazione del figlio e del Paracleto ai presagi del profetismo e del Dio scritturale. La comunità montanistica viveva in una atmosfera di sogno, aspettando la discesa imminente della nuova Gerusalemme. Spezzava così vincoli famigliari e scioglieva dai legami dei rapporti sociali (1). Le donne occupavano nei primi nuclei esaltati una posizione di una certa importanza. Due di esse apparvero ben presto, come Montano, organi eccezionali di illuminazioni carismatiche: Prisca e Massimilla. Anch'esse lanciavano oracoli, attraverso i quali lo « Spirito » teneva desto l'entusiasmo dei proseliti e alimentava la pazienza nella persecuzione e nel dispregio. E anche i loro aforismi, come quelli di Montano, volevano essere, in forma oracolare, una celebrazione di quelle aspettative sociali e di quelle preoccupazioni etiche che il messaggio cristiano aveva espresso e in pari tempo nutrito nella sua prima espansione (2).

Quanto appunto il montanismo fosse sprofondato con le sue radici nel patrimonio più vivo del cristianesimo primitivo lo

---

(1) Così può intendersi il ragguaglio contenuto nel frammento del polemista Apollonio, conservatoci da Eusebio (v. 18, 2): « Chi sia questo nuovo profeta, (Montano), i suoi atti e il suo insegnamento lo dimostrano. Egli ha insegnato a sciogliere i matrimoni, ha prescritto digiuni, a piccoli borghi della Frigia, Pepuza e Timione, ha dato il nome grandioso di Gerusalemme ».

(2) Contro i negatori della risurrezione della carne, Tertulliano già aveva fatto appello ad un oracolo di Prisca, che mostrava quanto grossolana contraddizione ci fosse fra la loro escatologia pseudo-spiritualistica e la realtà del loro vivere: « carnes sunt et carnem oderunt » (*De res. car.*, 11). In un oracolo conservato da Epifanio (*Pan.*, XLIX, 1) Prisca (il nome si confonde con quello di Quintilla) annuncia: ἐν ἰδέᾳ γυναικὸς ἐσχηματισμένος ἐν στολῇ λαμπρᾷ ἦλθε πρὸς με Χριστὸς καὶ ἐνέβαλεν ἐν ἐμοὶ τὴν σοφίαν, καὶ ἀπεκάλυψέ μοι τουτονὶ τὸν τὸπον, εἶναι ἅγιον καὶ ὧδε τήν Ἱερουσαλὴμ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ κατιέναι. Eusebio (*H. C.*, V, 16, 17, 18), ed Epifanio (*Pan.*, pag. XLVIII, 2, 12, 13), conservano oracoli di Massimilla, o alla lettera o parafrasandoli: διώκομαι ὡς λύκος ἐκ προβάτων. οὐκ εἰμὶ λύκος ῥημά εἰμι καὶ πνεῦμα καὶ δύναμις —... καὶ τῶν προῤῥήσεων αὐτῆς μέμνηται (l'anonimo utilizzato), δι' ὧν πολέμους ἔσεσθαι καὶ ἀκαταστασίας προεμαντεύσατο — μετ' ἐμὲ προφῆτις οὐκέτι ἔσται, ἀλλὰ συντέλεια — ἐμοῦ μὴ ἀκούσατε, ἀλλὰ Χριστοῦ ἀκούσατε — ἀπέστειλέ με κύριος τούτου τοῦ πόνου καὶ τῆς συνθήκης καὶ τῆς ἐπαγγελίας αἱρετιστὴν, μηνυτὴν, ἑρμενευτὴν, ἠναγκασμένον θέλοντα καὶ μὴ θέλοντα, μαθεῖν γνῶσιν Θεοῦ.

mostrò la rapidità sorprendente della sua divulgazione [1], la qualità eminente delle simpatie riscosse. Dal fondo della loro dura prigione, i confessori lionesi del 177, in gran parte oriundi dall'Anatolia, levavano già la loro voce in difesa dei carismi profetici della loro terra d'origine, quasi ad indicare nella permanenza dell'ispirazione e nella sicurezza della palingenesi prossima, la sanzione e il controllo della loro confessione [2]. Ireneo si recò in loro nome a Roma, a visitare Eleutero vescovo per informarlo di persona intorno alle traversie recenti delle comunità nelle Gallie e per dare contezza dei sentimenti che prevalevano nel loro grembo, a proposito delle discussioni vivaci che il messaggio montanista aveva suscitato in Anatolia [3].

Roma, del resto, doveva conoscere ben presto anch'essa, molto da vicino, la propaganda dei credenti entusiasti nell'azione del Paracleto. L'implicito avvertimento delle comunità galliche deve avere in qualche modo pesato sull'apprezzamento che Roma ne dà al primo momento: apprezzamento che sappiamo non ostile, nonostante le resistenze che la reviviscenza profetica incontra in oscure zone della chiesa nella metropoli.

---

(1) Simile rapidità sembra suscitare la sorpresa di Harnack: « giù verso il 200, il nome dei nuovi profeti era altrettanto conosciuto fra i cristiani della Siria, dell'Egitto, di Roma, dell'Africa settentrionale e della Gallia, che fra quelli della Frigia e dell'Asia. Migliaia di fedeli, in Oriente come in Occidente, accoglievano il messaggio di Timione e di Pepuza con la stessa fiducia che se fosse giunto da Nazareth e da Gerusalemme » (*Die Mission* ecc. II, pag. 254). La spiegazione del fatto è un po' più sottile che non quella additata dal De Labriolle: « la pronta irradiazione del montanismo si spiega col carattere specifico del movimento, con la sua uniformità alle tendenze morali dell'epoca a cui offriva la sua legge. Le condizioni generali della civiltà imperiale erano tali da renderla più intensa e più sollecita ». (*La crise montaniste*, pag. 207).

(2) Sulla misura del colore montanistico di quella « perla della letteratura cristiana del secondo secolo », come l'ha definito il Renan (*Marc-Aurèle* pag. 340), che è la lettera delle chiese di Lione e di Vienna a quelle dell'Asia e della Frigia conservataci da Eusebio (*H. H.*, v. 1), può aver esagerato, in senso affermativo, ai suoi tempi, il bauriano Schwegler (*Das nachapostolische Zeitalter*, II, 344): ma esagera pure, in senso negativo, il De Labriolle (*La crise montaniste*, pag. 220 e segg.), il quale ad ogni modo non manca di prospettare coscienziosamente lo stato della questione. Per valutare convenientemente l'incrocio delle correnti in grembo al cristianesimo antico, non bisogna mai raffigurarsele nelle forme stilizzate e artificiosamente definite in cui le dipinge la tradizione ecclesiologica.

(3) Eusebio, *H. E.*, V, 3.

Se noi potessimo senza arbitrio tener per dimostrata una correlazione fra il montanismo e la pratica della celebrazione pasquale nel dì stesso in cui la celebravano gli ebrei, come alcuni indizi, più tosto però aprioristici, lascerebbero supporre [1], noi potremmo già individuare un rappresentante della reviviscenza paracletica a Roma in quel Blasto, che all'epoca di Vittore si costituì a Roma capo di un gruppo scismatico [2]. Ma il procedimento sarebbe alquanto arrischiato. Proclo è formalmente designato da Eusebio come il capo dei « catafrigi » romani [3], due

(1) Diciamo aprioristici, perchè effettivamente nulla hanno a che vedere con le pratiche accertate e confessate del montanismo. Si tratterebbe più tosto di interferenze nascenti dal fatto che così la pratica della celebrazione pasquale nel dì stesso degli ebrei, come la propaganda carismatica della nuova profezia attingevano i medesimi gruppi etnici, e sopravvalutavano, in una maniera o nell'altra, la validità delle tradizioni giudaiche nell'ambito della esperienza cristiana. Senza dubbio è degna di rilievo la circostanza che Eusebio registra lo scisma di Blasto come parallelo a quello di Montano in Asia e in Frigia e lo fa in modo da non escludere analogie fra i due movimenti. Dopo avere, al c. 14 del quinto libro della *Storia*, posto al primo luogo il montanismo fra le eresie che suscitò μισόκαλός γε μὴν ἐς τὰ μάλιστα καὶ φιλοπόνηρος ὢν ὁ τῆς ἐκκλησίας τοῦ θεοῦ πολέμιος μηδένα τε μηδαμῶς τῆς κατὰ τῶν ἀντθώπων ἀπολιπὼν ἐπιβουλῆς τρόπον, accenna a gruppi di eretici romani così: οἳ δ'ἐπὶ Ῥώμης ἤκμαζον, ὧν ἡγεῖτο Φλωρῖνος, πρεσβυτερίυ τῆς ἐκκλησίας αποπεσών, Βλάστος τε σὺν τούτῳ, παραπλησίῳ πτώματι κατεσχημένος. Ma d'altro canto il medesimo Eusebio ricorda di Ireneo una lettera Πρὸς Βλάστον περὶ σχίσματος (ib. 20, 1), e l'autore dell'*adversus omnes haereses*, in appendice al *de praescriptione*, specifica l'errore di Blasto così: « latenter Judaismum vult introducere. Pascha enim dicit non aliter custodiendum esse, nisi secundum legem Moysi XIIII mensis (Kroymann pensa debba aggiungersi Nisan) ». Onde l'anonimo compilatore commenta: « quis autem nesciat quoniam evangelica gratia evacuatur, si ad Legem Christum redigit? ».

(2) Nelle sue lucide e sagacissime indagini sulle vicende e la configurazione etnica della chiesa romana, Giorgio La Piana (*The Roman Church at the End of the Second Century*, in « Harvard Theological Review », 3, 1925, pag. 218), dopo aver mostrato che l'episodio liturgico verificatosi nella chiesa di Roma al tempo di Aniceto, su cui Eusebio (*H. E.*, V, 24) ci ha lasciato una documentazione preziosa, presuppone la presenza di gruppi asiatici autonomamente costituiti nella chiesa della metropoli, segnala nello scisma di Blasto una conferma apodittica della sua tesi, suscettibile di tanto vaste applicazioni: « the asiatic group of Rome kept its peculiar tradition, and was tolerated by the Roman bishops who sent the eucharist to the Asiatic presbyters as they did to all other groups of the community: but Victor refused to follow his predecessors' exemple, and the Asiatics separated from his obedience and formed an independent church with Blastus as their Bishop ».

(3) H. E. II, 25, 6: Πρόκλος τῆς κατὰ Φρύγας προϊστάμενος γνώμης; VI, 20, 3: Πρόκλος τῆς κατὰ Φρύγας αἱρέσεως ὑπερμαχῶν. Lo pseudo Tertulliano ne fa a dirittura un capo scuola, nel girone del montanismo: « accesserunt alii haeretici, qui dicuntur secundum Phrygas, sed horum non una doctrina est. Sunt enim qui kata Proclum dicuntur, sunt alii qui secundum Aeschinem pronuntiantur. Hi habent aliam

volte. Ma la designazione è priva di significativi ragguagli. Si direbbe che, rigidamente conseguente con i suoi presupposti e le sue finalità, Eusebio si acconcia a menzionare Proclo, solo per aver modo di esumare l'opera dell'avversario di lui, Caio, e il genere di argomentazioni, che era del tutto in armonia con la propria mentalità e il proprio spirito, da Caio seguito nella controversia. Anticipando infatti nell'ordine cronologico, egli introduce una prima volta il nome di Caio e quindi, di rimbalzo, quello di Proclo quando, narrando le gesta degli apostoli dopo l'ascensione del Cristo e ricordando il martirio di Pietro e Paolo a Roma, si fa forte della testimonianza di Caio che, in contrasto con l'appello dei montanisti alle rivelazioni carismatiche, aveva preferito riportarsi alle tradizioni degli apostoli, di cui Roma conservava i τρόπαια. Una seconda volta ricorda il dialogo antimontanista di Caio fra le opere degli insigni scrittori ecclesiastici, ch'egli presceglie a far corteggio ad Origene. Quanto lo spirito di parte annebbiasse la valutazione storica del vescovo costantiniano risulta nettamente dalla patente di ἐκκλησιαστικὸς ἀνήρ che Eusebio rilascia a Caio, il quale, pur di sottrarre al montanismo i titoli della sua ispirazione, non aveva esitato a negare la paternità apostolica dell'Apocalissi e quasi certamente anche del quarto Vangelo [1]. Se un polemista romano si spingeva

communem blasphemiam, aliam blasphemiam non communem, sed peculiarem et suam: et communem quidam illam, qua in apostolis quidem dicant spiritum sanctum fuisse, paracletum non fuisse, et qua dicant paracletum plura in Montano dixisse quam Christum in evangelium protulisse, nec tantum plura sed etiam meliora atque majora. Privatam autem blasphemiam illi qui sunt kata Aeschinem hanc habent qua adiciunt etiam hoc, uti dicant Christum ipsum esse filium et patrem ». Tertulliano nell'*adversus Valentinianus*, 5, come abbiamo visto, nominando i suoi predecessori nella polemica antignostica, registra anche Proclo: « Proculus noster, virginis senectae et christianae eloquentiae dignitas ».

(1) Per completare il quadro delle menzioni che Eusebio fa di Proclo e di Caio, occorre aggiungere i passi del terzo libro della *Storia* in cui il vescovo costantiniano, passando in rassegna le testimonianze intorno alla vita cristiana nell'età subapostolica, ha modo di ricordare Cerinto e l'attribuzione fatta ad esso da Caio dell'Apocalissi canonica (III, 28, 1-2) e poi di riportare, dal dialogo di Caio, una frase di Proclo, che ha un particolare sapore (III, 31, 4). Eusebio si riporta egli stesso al precedente ricordo del χῶρος καταθέσεως τῶν σκηνωμάτων delle salme degli apostoli Pietro e Paolo. Volendo poi indicare il luogo di sepoltura degli apostoli Giovanni e Filippo, cita un passo di una lettera di Policrate a Vittore e poi un inciso di Proclo, incorporato da Caio nel suo dialogo. L'inciso vuol essere una dimostrazione della conti-

tanto oltre nel fervore della campagna anticarismatica, bisogna proprio dire che l'annuncio della nuova profezia avesse gettato in un serio subbuglio la cristianità della metropoli.

È quello che ci fa pensare in pari tempo la testimonianza di Tertulliano, pur ridotta alle sue genuine proporzioni. L'*adversus Praxean* è un trattato teologico nella misura in cui è un'apologia escatologica. Patrocina la concezione « economica » del divino perchè deve e vuole patrocinare la vitalità inesausta del ministero profetico e la giustezza della speranza millenaristica. Esso inaugura l'ultimo periodo dell'attività tertullianea, tutto consacrato a contrastare il terreno della esperienza cristiana all'invasione della disciplina mortificante del magistero gerarchico, sostituito alla libera ispirazione della assistenza paracletica.

Gli scritti di questo ultimo periodo tradiscono tutti un'affine atmosfera spirituale (1). Lo scrittore è in rotta aperta e insanabile con la massa ufficiale della comunità, ch'egli designa ormai con un nomignolo, che è una dispregiativa reminiscenza paolina: sono degli *psichici*, incapaci di percepire nessuna delle realtà spirituali. La trentennale campagna dell'apologista per premunire

nuità del carisma profetico nella chiesa: μετὰ τοῦτον προφήτιδες τέσσαρες αἱ Φιλίππου γεγένηνται ἐν Ἱεραπόλει τῇ κατὰ τὴν Ἀσιάν · ὁ τάφος αὐτῶν ἐστιν εκεῖ καὶ ὁ τοῦ πατρός αὐτῶν. Evidentemente, fra Asia e Roma, fra apostoli e profeti, la lotta si svolgeva a base di sepolcri venerati. Ad Eusebio dobbiamo pure l'indicazione dell'epoca nella quale Caio scrisse il suo dialogo: κατὰ Ζεφυρίνον Ῥωμαίων γεγονὼς ἐπίσκοπον (II, 25, 6). La figura dogmatica di Caio è una conquista della recente critica patristica. Ancora nel 1858 il Lightfsod poteva metterne in dubbio la personalità storica, domandandosi se non si fosse trattato di un nome, dietro cui si fosse celata la figura di Ippolito (« Journal of philology » di quell'anno, pag. 98 e seg.). I frammenti del suo dialogo e della risposta alla sua impugnazione della autenticità dell'Apocalissi redatta da Ippolito romano (v. Donini, *Ippolito di Roma*, pag. 113 e seg.), incorporati nel commento sull'Apocalissi di Dionigi bar Salibi, vescovo di Marasc morto nel 1171 (v. Gwynn, *Hippolytus and his Heads against Caius*, in « Hermathena », 1888, pag. 397 e seg.; A. Harnack, *Die Gwynnischer Caius — und Hippolytus — Fragmente*, Leipzig, 1910; nel « Corpus scriptorum christianorum orentalium » Script. Syr. Versio. Series II, t. 91: Dionysius Bar-Salibi, in *Apoc. Actus et Epist. canon.*; interpretatus est I. Sedlacek. Parisiis, 1910), hanno permesso di circoscrivere la posizione di Caio: hanno reso possibile anzi il domandarsi se gli ἄλογοι di cui parla Epifanio (*Pan.*, 51) non si assommano tutti nella violenta iniziativa di Caio contro le opere giovannee, accreditanti il Paracleto e il Millennio.

(1) Sono l'*adversus Praxean*, il *de virginibus velandis*, il *de exhortatione castitatis*, il *de monogamia*, il *de jejunio*, il *de pudicitia*.

i suoi compagni di fede dall'infiacchimento morale e da quella che ne è complice consueta, la raffinatezza concettuale, si era rivelata infruttuosa. Quando più c'era bisogno di tendere l'orecchio ai messaggi dello Spirito, la chiesa si irrigidiva nelle definizioni della sua teologia astratta e del suo lassismo pratico. E proprio quella comunità romana, che il destino e la storia chiamavano ad assidersi arbitra fra le correnti in contrasto, quella comunità romana su cui i cristiani africani avrebbero potuto direttamente e indirettamente esercitare più sensibile azione, si faceva complice e istigatrice di rinuncie e di contaminazioni.

L'*adversus Praxean* è contemporaneo degli ultimi anni del pontificato di Zeffirino o dei primi mesi di quello di Callisto: deve essere stato dettato fra il 213 e il 218. Presuppone già la rottura completa con la chiesa ufficiale: ma non ha ancora la asprezza virulenta dei manifesti antipsichici. Tradisce una situazione teologica che, a rigore di termini e facendo assegnamento esclusivo su riferimenti di Ippolito, dovrebbe riportarsi al pontificato di Callisto: ma, d'altro canto, avvicinato alle opere precedenti dell'apologista, non consente una brusca soluzione di continuità con esso e non se ne mostra separata da un troppo sensibile lasso di tempo (1). Se Tertulliano non fosse quello scrittore immaginoso e disinvolto che conosciamo, ottimi ragguagli cronologici e cronistorici avremmo potuto desumere dal suo proemio, che è, appunto, una pagina di storia dedicata allo stato di servizio del suo avversario. Ma chi ricorda quel cumulo di grottesche e paradossali insolenze, che sotto forma di divagazione geografica, Tertulliano si permette a danno di Marcione a principio dei suoi cinque libri antimarcionitici, non potrà supporre che una voluta e tendenziosa contraffazione non sia anche a principio dell'*adversus Praxean*.

---

(1) Harn., 285. « Allein die konkrete Situation ist so unsicher angegeben bez. so verschleiert, dass man nicht erkennt, was ist Vergangenheit, was ist Gegenwart, wie weit denkt Tertullian an römischen Verhältnisse, warum verdelkt er seinen Angriff auf den römischen Bischof, usw? » Naturalmente il Nöeldechen (*op. cit.*, 141 e seg.) è più preciso e si rifiuta di collocare, nè pure ipoteticamente, l'*adversus Praxean*, prima di Callisto. Ma la sua argomentazione è affidata a indizi discutibili, che, coinvolgendo anche gli scritti più tardi, esamineremo ciascuno a suo tempo.

Come di consueto, Tertulliano si introduce efficacemente *in medias res*: « In molteplici modi il demonio assolve il suo compito di insidiatore della verità. È anche capace, a volta, di darsi a scalzare la verità, atteggiandosi a suo difensore. Eccolo che rivendica l'unicità di Dio, creatore onnipotente del mondo, onde, anche dell'unità, faccia un'eresia. Dice che è il medesimo Padre che è disceso in una vergine, che ne è nato, che ha patito: in una parola che è il medesimo essere con Gesù Cristo. Si è dimenticato il serpente che quando si presentò a Gesù Cristo dopo il battesimo di Giovanni per tentarlo, lo affrontò come Figlio di Dio, ritenendolo evidentemente per tale in base alle Scritture, dalle quali allora cercò di ricavare gli elementi della sua tentazione. A meno che l'astuto non imputi di mendacio i vangeli, ribattendo: — Se la vedano Matteo e Luca: per mio conto mi presentai a Dio in persona e impegnai il mio duello proprio con l'onnipotente. Per questo mi appressai, per questo formulai la mia captivante tentazione. Se si fosse trattato del Figlio di Dio, non mi sarei nè pur degnato di muovermi —. Ma la ritorsione è vana: sappiamo bene che il demonio è funzionalmente menzognero dalle origini e che è abituato a subornare gli uomini. Ecco l'ultima sua vittima: Prassea. Costui è il primo ad aver trasportato dall'Asia su suolo romano questo genere di corrompimento dottrinale: [1] individuo sotto ogni punto di vista irrequieto, e, arrogi, gonfiato per il vanto abusivo del martirio, ridotto al breve e semplice fastidio del carcere, mentre, qualora pure avesse dato il suo corpo alle fiamme, a nulla gli avrebbe giovato, non possedendo l'amor di Dio, dal momento che, di Dio, aveva impugnato i carismi [2]. Costui dunque, in

---

(1) È la correzione del testo proposta dall'Engelbrecht e accettata dal Kroymann: « nam iste primus ex Asia hic genus perversitatis intulit Romanae humo, « homo » et alias inquietus ecc. » (C. S. E. L. XXXXVII, pag. 227 e seg.). *Perversitas*, per Tertulliano, è di consueto un'abberrazione dottrinale.

(2) È veramente caratteristico come Tertulliano trasforma, inserendola qui, la reminiscenza del c. XIII della prima ai Corinzi. L'*ἀγάπη* diventa « dilectio Dei »; e Prassea viene rimproverato di non aver l'amor di Dio perchè impugna quei carismi che proprio san Paolo aveva dichiarato inutili se non avvivati dalla carità fraterna. E poi andate a cercare negli scrittori ecclesiastici la retta esegesi!

un primo momento [1], quel vescovo di Roma che già aveva riconosciuto le profezie di Montano, di Prisca e di Massimilla e mercè simile riconoscimento aveva garantito la pace alle chiese dell'Asia e della Frigia, insinuando calunnie sul conto dei profeti e delle loro chiese e accampando l'autorità di (vescovi) a lui anteriori, costrinse a revocare le già divulgate lettere di pace e a recedere dalla tattica della accettazione dei carismi. Così Prassea compì [2] due opere diaboliche a Roma: cacciò la profezia e portò l'eresia, pose in fuga il Paracleto e crocifisse il Padre. Anche quaggiù la zizzania di Prassea aveva posto radici, seminata di soppiatto in mezzo al buon grano, mentre molti dormivano della grossa nella loro buona fede [3]. Trapiantato di là, sembrava però che fosse stata sradicata da chi Dio aveva voluto [4]. Alla fine il dottore aveva dato quietanza del suo passato, emendandosi [5]. Il suo autografo è ancora nelle mani degli psichici, presso cui si discusse allora della cosa [6]. Di poi, silenzio. Anche noi del resto più tardi il riconoscimento e la difesa del Paracleto separarono dagli psichici. Ma quella tal zizzania aveva allora disseminato il suo germe per tutto. Se per un po' di tempo aveva nascosto la sua vitalità con l'ipocrisia, ora di nuovo questa erompe vittoriosa. Ma sarà ancora una volta sradicata, se il Signore vorrà, in questo frattempo [7]. Se

---

(1) Così crediamo si debba tradurre il *tunc* di Tertulliano, senza porlo in stretta correlazione con l'*episcopum romanum*, che vuole essere designazione generica, non personale.

(2) Giuoco di parole fra *Praxeas* (πράσσω) e *procuravit*.

(3) Reminiscenza della parabola di Mt. XIII, 24 e seg.

(4) È impossibile non scorgere qui un'allusione di Tertulliano a sè stesso.

(5) L'inciso: « denique caverat pristinum doctor de emendatione sua » ha dato luogo a varie interpretazioni, su cui v. il De Labriolle (*La crise* ecc., pag. 265, u. s.). Noi intendiamo qui *cavere* nel valore legale di *rilasciare quietanza*, come suggerisce la presenza del *chirografum*, che segue poco dopo. Inaccettabile ci sembra la correzione proposta dal Turner, che vede in *pristinum* una deformazione dovuta ad un amanuense di un *pristorum doctor* abbreviazione di *presbyter istorum doctor* (*Tertullianea.* Notes on the adversus Praxean §§ 1-17: in « Journal of theological Studies » 1913, pag. 556 e segg). Che cosa c'entra mai il presbyter?

(6) Non so se non metta conto rilevare che ad una medesima ritrattazione di Marcione presso i presbiteri di Roma accenna Tertulliano nella sua polemica contro il pontico.

(7) *In isto commeatu.* Non ha un volere locale, come vuole il Noeldechen (*op. cit.*, pag. 162 n. 6, sebbene sia giusta la sua osservazione che « der Gegensatz zwischen diesem [Cartagine] und Rom beherrschet das Capitel »), bensì temporale.

non ci si riuscirà, pazienza: nel giorno fissato, tutta la vegetazione surrettizia sarà raccolta in fascio e con tutti gli altri scandali sarà divorata da un fuoco inestinguibile ».

Queste le prime battute del trattato. Fosse stato chiunque altro, e non Tertulliano, a dettarle, noi potremmo fare a fidanza con esse e prenderne alla lettera il contenuto. Ma noi conosciamo l'indole del polemista. Qui la cautela si impone più che mai. C'è di mezzo la sua secessione dagli psichici: c'è di mezzo il contegno di un vescovo romano, che, per soprassello, era africano [1]. Ce n'era più che a sufficienza perchè l'abile avvocato schematizzasse a suo libito il decorso degli avvenimenti [2]. Se isoliamo i probabili dati storici sicuri dal gravame delle preoccupazioni e delle finalità del polemista, che investendo Prassea colpisce in pieno tutta l'ufficialità cristiana, ormai irrimediabilmente « psichica », noi possiamo, dal prologo dell'*adversus Praxean*, ricostruire a un di presso i fatti così. L'episcopato romano era stato in un primo momento favorevole al montanismo. Verisimilmente sotto l'impressione dello schieramento delle comunità galliche, apparse improvvisamente in prima linea, avvolte nell'aureola dei martiri di Lione, il rappresentante ufficiale della chiesa di Roma, Eleutero, come aveva continuato a concedere apertamente, sulle orme di Aniceto, la sua comunione ai gruppi asiatici fedeli alla pratica pasquale quartodecimana [3],

---

(1) *Victor afer*. Non c'è in questo particolare etnico la risposta all'interrogazione di Harnack: « warrum verdecht er (Tertulliano) seinen Angriff auf den römischen Bischof? » Lo scrittore cartaginese non si è trovato perfettamente a suo agio nelle sue animosità: ant'imperiale, si è imbattuto in un imperatore africano, restauratore imperterrito della forza romana; insorgendo contro gli accomodamenti della chiesa di Roma, si è trovato dinanzi vescovi o nati in Africa o sostenuti dai gruppi africani della metropoli. Più imbarazzato e più sfortunato non avrebbe potuto essere.

(2) Abbiamo l'impressione che della profonda, per quanto inconsapevole deformazione, che le reminiscenze dei fatti hanno subìto nello spirito dello scrittore non abbiano tenuto il sufficiente conto nè il De Labriolle, nella sua minuta analisi del testo (*La crise* ecc. pag. 267), nè tampoco il La Piana, al quale del resto dobbiamo probabilmente la più sottile e felice ricostruzione dell'ambiemte ecclesiastico romano al tramonto del secondo secolo (*art. cit.*, pag. 250 e segg., a proposito dell'attitudine di Vittore di fronte al montanismo).

(3) Noi non riusciamo a scindere questa controversia puramente liturgica da un complesso di concezioni e di atteggiamenti che doveva investire insieme l'escatologia e la prassi disciplinare.

aveva anche, probabilmente, pencolato in favore della revivi-scenza carismatica, non osando schierarsi contro un atteggia-mento che oltre ad essere raccomandato alle più insigni tradi-zioni, era avallato da figure eminenti, come quelle emerse nella persecuzione lionese (1). Vittore aveva cambiato radicalmente tattica: così nella pratica liturgica della Pasqua, come nella va-lutazione della ispirazione profetica e delle mansioni ad essa spettanti nell'economia della vita religiosa della comunità (2). E

---

(1) Si ricorda la testimonianza di Eusebio (*H. E.* v. 3-4): « i fratelli della Gallia, esistendo un diverbio a proposito delle cose dette (il montanismo), mandarono lettere anche ad Eleutero, allora vescovo di Roma ». Se Eleutero fu il vescovo cui si riferisce, come noi opiniamo, l'accenno tertullianeo ad una approvazione romana del monta-nismo, non può essere la stessa persona con il vescovo, su cui si esercitò l'azione subornatrice di Prassea. Basterebbe ad escluderlo il fatto che, nella sua concitata ras-segna dei fatti, l'apologista parla di « novellitas » di Prassea.

(2) Il La Piana ha descritto in termini pieni di rilievo (*art. cit.*. pag. 221 e segg.) la fisionomia di Vittore e il gruppo africano di Roma da cui emerge. Egli pensa però che sia il medesimo Vittore cui si possano attribuire in pari tempo e una prima di-sposizione ad approvare il montanismo e la subita resipiscenza, sotto le pressioni di Prassea, distinguendo così recisamente la condanna dell'uso quartodecimano da quella della nuova profezia. La prima sarebbe stata la manifestazione spontanea delle sue tendenze accentratrici e uniformatrici. Alla seconda invece sarebbe stata tardi rimor-chiata da Prassea, dopo esitazioni provocate da considerazioni di vario genere. (« If the narrative of Tertullian it trustworthy and refers to Victor, this hesitation was at first overcome, and a decision reached in favor of Montanism. This fits well with Vi-ctor's policy, which had set out to clear the field of all equivocations and ambiguities. It is possible also that the attitude of the Asiatic bishops who had refused to accept Victor's decisions on the celebration of Easter, and from whom he had withdrawn com-munion, may have affected Victor's feelings in the matter, since they were exactly the bishops who now condemned Montanism, and called upon other bishops in the church to condemn it. On the one hand, the lack of perenptory reasons, either doctrinal or discipli-nary, for the condemnation of the Roman Montanists, and on the other, the necessity of establishing a definite policy, together with feelings of irritation against the asiatic bi-shops, would fully explain the fact that Victor was brought to recognize the legitamacy of the new prophecy » pag. 247). C'è da domandarsi se così raffigurata non viene ad es-sere leggermente semplificata una situazione più complessa. Se i vescovi asiatici erano insorti contro l'ascendente che i profeti montanisti pretendevano per i loro oracoli, erano d'accordo con essi nella liturgia, anche pasquale. Roma invece aveva comin-ciato col riprovare l'uso quartodecimano. Quando Tertulliano si levava a patrocinare l'ispirazione profetica di fronte alla riprovazione « psichica » di Roma, egli, con tutta la sua chiesa d'origine, era con Roma nell'opposizione all'uso orientale della Pasqua. Questo contrasto, pur tra i consenzienti, non si ripercuote nella pittura della situa-zione che ci è stata tramandata dalle fonti, che sono nel medesimo tempo avanzi della polemica?

non aveva esitato ad eliminare dalla comunione i quartodecimani, e a ritirare la garanzia che Eleutero aveva rilasciata agli emissari del montanismo. Prassea l'aveva, su questo secondo punto, sobillato, accampando i pronunciamenti dei vescovi asiatici (1). Ma Prassea stesso aveva compreso che per agire efficacemente sulla comunità di Roma e sui suoi rappresentanti latini più in vista a tempo di Vittore, occorreva trasferirsi nella chiesa latinizzata d'oltre mare. Ed era andato a Cartagine. Dopo un primo momento di successo, al tempo ancora forse di Vittore, era stato sconfessato dalla comunità, e aveva dovuto recitare la sua palinodia. Poi le sue idee erano tornate a galla. E questa volta, declinante ormai l'entusiasmo carismatico, incontrando molto minore resistenza. Tertulliano non poteva ripromettersi un uguale esito, scendendo nuovamente in campo.

Veramente, ricostruendo così, di su i riferimenti tertullianei, l'alterna vicenda del monarchianismo prasseano, non possiamo lusingarci affatto di aver risolto tutti gli enigmi della complicata situazione. Uno, il principale, riguarda la persona stessa dell'eretico. Chi è questo Prassea che Tertulliano individua ed oppugna come il capo scuola del monarchianismo romano? Cosa stranissima! L'altro grande impugnatore della medesima eresia, Ippolito, non ne sa assolutamente nulla. V'è qui un'incognita che offrirebbe il fianco alle più disparate ipotesi, qualcuna delle quali potrebbe apparire in verità, data l'indole e dati i metodi polemici dello scrittore africano, singolarmente seducente (2). Ma

---

(1) Non riusciamo a capacitarci che i « praecessores », la cui autorità è messa in gioco da Prassea, siano antecessori locali di Vittore. Preferiamo pensare ai vescovi asiatici; che avevano preso nettamente posizione contro il montanismo.

(2) La più seducente è indubbiamente quella proposta dal vecchio Hagemann, nella sua sagace e limpida storia della chiesa romana nei primi tre secoli (*Die römische Kirche und ihre Einflus auf Disciplin und Dogma in den ersten drei Jahrhunderten*, Freiburg i. B., 1864, pag. 234 e segg.: « Wer war Praxeas? »). Raccogliendo con sottile acribia tutti i punti di convergenza fra la pittura di Callisto tracciata da Ippolito nel libro nono dei suoi *Philosophumena* e la raffigurazione frammentaria di Prassea nell'opera polemica di Tertulliano, l'Hagemann formulava l'ipotesi che Prassea non fosse altro che un nomignolo felicemente coniato dall'immaginoso africano per parodiare la figura del vescovo di Roma. L'Hagemann dava per dimostrato che l'*episcopus*, così violentemente preso a partito nel *de pudicitia*, fosse Callisto. *A priori*

per quanto abituati a far la tara, e una rispettabile tara, a tutti i riferimenti storici che filtrano attraverso la produzione battagliera di Tertulliano, non potremmo questa volta spingere la nostra legittima diffidenza al punto di scorgere in Prassea una

---

pertanto nessuna inverosimiglianza che anche l'*adversus Praxean* fosse un attacco a fondo contro la posizione dogmatica del medesimo vescovo romano. Singolarmente presi, gli argomenti positivi addotti dall'Hagemann eran tali da poter destare una certa impressione. Il nome « Prassea » *attaccabrighe* (*Händelsucher*) può apparire appropriato per quel tale schiavo di Carpoforo, giunto ai fastigi dell'episcopato di cui Ippolito ci narra, con compiacimento maligno, la storia rocambolesca. Il modo come la figura dell'avversario è disegnata di scorcio e variamente presentata nell'*adversus Praxean*, come quella di un sobillatore in mezzo ad una turba di « simplices, ne dixerim imprudentes et idiotae » può ricordare lo spadroneggiare di Callisto sotto Zeffirino. La clausola « homo et alias inquietus, insuper de jactatione martyrii inflatus ob solum et simplex et breve carceris taedium » si attaglia perfettamente all'esiliato della Sardegna e al reduce della breve e facile prova, mentre è poco credibile che uno straniero, con un passato così scarsamente insigne, riuscisse a imporre una decisione alla sede romana in maniera così sbrigativa (« Kann ein Mann, und wenn er auch Martyrer war, oder vielmehr, wenn er für den Glaubeu eben nur eine kurze, unbedeutende Haft zu erdulden gehabt hatte, der gerade aus Asien ankam, einen solchen entscheidenden Einfluss auf den Papst ausüben? Ist es denkbar, dass ein zur Anerckennung des Montanismus völlig entschlossener Papst auf die blossen Versicherungen eines sonst ganz unbekannten Mannes, wie Praxeas, diesen Entschluss fallen liess? Ist es selbst auch nur denkbar, dass man in Rom die Entscheidung früherer Päpste zo leichtsinnig bei Seite setzte, und dass dagegen ein der römischen Kirche fremder Mann, der Kleinasiat Praxeas, dieselben erst wieder zur Geltung bringen musste? Nur in einem Falle ist der Einflus des Praxeas ohne Schwierigkeit zu erklären, wenn Praxeas der römischen Kirche selbst angehört und ein in ihr angesehener Mann war »). Hagemann, pag. 239. Notiamo, tra parentesi, che, a parte lo spostamento cronologico dei fatti e dei testi che l'Hagemann è costretto ad imporre per sostenere la sua ipotesi, Prassea, l'asiatico anticarismatico, non è a Roma quello straniero che si suppone se, come hanno dimostrato le ingegnose indagini del La Piana, il cristianesimo romano al tramonto del secondo secolo è più una federazione di gruppi etnicamente diversi, che una comunità omogenea ed esclusivamente composta di occidentali). Il riscontro di Giovanni a Prassea (« haec quomodo dicta sint, Johannes magis, quam Praxeas noverat » c. 23) può fare il paio con l'*apostolicus*, attribuito, sarcasticamente a Callisto nel *de pudicitia* (« Die Anrede *apostolicus* ist reine Spott; und auch hier hat die Gegenüberstellung eines Apostels und des Praxeas denselben Zweck, der aver erst recht trifft, weun Praxeas wirklich ein *apostolicus*, weun er der Papst ist » pag. 237). Sopra tutto parla in favore della identificazione il nomignolo posto ad indicare, con sarcasmo sanguinoso, il commerciante, la cui sfortunata πραγματεία τραπεζική è argomento delle esumazioni malevole di Ippolito. Come si vede un insieme rilevante di coincidenze plausibili, che aumentano quell'alone di grottesco che avvolge già nella documentazione dei *Philosophumena* l'azione pontificale di Callisto. Ma è appunto, diremmo, il virtuosismo pedissequo dei parallelismi che ci metterebbe in allarme, se a riportare l'azione di Prassea a Roma prima, a Cartagine poi non ci inducesse tutto il decorso della polemica carismatica e delle sue

creazione tendenziosa del polemista. Può Prassea nel movimento antimontanista monarchiano di Roma non avere rappresentato quella parte eminente, preponderante anzi, che Tertulliano gli assegna. Può essere stata pure una figura in sott'ordine, cui il cartaginese si rivolge di preferenza, perchè è andato a divulgare di persona il verdetto antimontanista nella comunità che gli è propinqua. E questo spiegherebbe a sufficienza il silenzio di Ippolito, animato da altre preoccupazioni e da altre antipatie. Una deduzione però che giungesse alla negazione della realtà storica di Prassea sarebbe indebita e arbitraria.

Quel che occorre piuttosto rilevare nella prefazione del trattato tertullianeo e porre a base di ogni valutazione del monarchianismo romano, è l'abbinamento preciso fra l'errore trinitario e la propaganda anticarismatica. Al quale obbiettivamente corrisponde, come perfetta contropartita, la teologia economica e l'apologia profetica dello scrittore africano. Solo tenendo presente questo abbinamento, comune, per quanto in direzioni antitetiche, alle due parti in conflitto, si comprende il valore della polemica e si valuta convenientemente la sua portata nello sviluppo ecclesiastico del terzo secolo incipiente.

Tertulliano premette la sua professione di fede: « noi abbiamo creduto sempre e crediamo ora più che mai, da quando abbiamo ricevuto più abbondanti istruzioni dal Paracleso, che è per definizione il trasmettitore di tutta la verità [1], in un solo

---

trascrizioni teologali. L'ipotesi dell'Hagemann fu del resto oggetto subito di una minuta confutazione, nella « Theologische Quartalschrift » del 1866 (Reiser, *Praxeas und Kallistus*?, pagg. 349-401). Se proprio si vuole sopprimere la personalità storica di Prassea, val meglio accettare la supposizione dell'Esser, che si tratti di un altro nome della medesima persona, che Ippolito designa col nome di Epigono, discepolo di Noeto e importatore del patripassianismo a Roma (*Wer war Praxeas*? Bonn, 1900). Per conto nostro non crediamo ce ne sia bisogno, sembrandoci spiegazione sufficiente del fatto che Prassea non venga nominato da Ippolito, la circostanza che il motivo principale della propaganda prasseana doveva essere stato l'« anticarismatismo », particolarmente ostico a Tertulliano, mentre al momento in cui Ippolito redigeva i *Philosophumena* la polemica anticarismatica cominciava ad essere un ricordo e invece la polemica teologica, che da prima era stata un suo semplice complemento, ora costituiva la piattaforma unica della contesa. Senza dire che da Roma a Cartagine e viceversa le *dramatis personae*, nonostante le intense comunicazioni, non potevano essere le medesime.

(1) Volere circoscrivere, col cronometro alla mano, il giorno e l'ora in cui Ter-

Dio, in un regime tale però, da noi detto economia, che l'unico Dio abbia un Figlio, che è la sua parola, da lui proceduto, per mezzo del quale tutto è stato fatto e senza il quale nulla si sarebbe potuto fare. Noi crediamo questo Figlio mandato dal Padre in una vergine, e da essa nato, uomo insieme e Dio, figlio dell'uomo e figlio di Dio, denominato Gesù Cristo. Crediamo ch'Egli abbia patito, che sia morto e sia stato sepolto a norma delle Scritture, che sia stato fatto risorgere dal Padre, e sia stato riassunto in cielo. Dove siede alla destra del Padre, destinato a tornare per giudicare i vivi e i morti. Di là crediamo che abbia spiccato, dal grembo del Padre, secondo la promessa, lo Spirito Santo, confortatore e santificatore della fede di quanti credono nel Padre, nel Figlio, nello Spirito Santo. La posteriorità di tutti gli eretici, la stessa novità di Prassea, che è di ieri, stanno a mostrare come questa è la norma di fede emanante dagli inizi del Vangelo, prima che sorgessero le più antiche eresie, prima che Prassea iniziasse, ieri, la sua propaganda. E noi sappiamo già, in linea pregiudiziale, che la verità è nella priorità, la menzogna e la contraffazione, nella posteriorità. Questo non vuol dire che non si debba discutere, a vantaggio e presidio di molti; onde non si dia l'impressione di condannare senza esame, specialmente se l'errore che si ha dinanzi pretende di possedere intiera la verità, come questo di Prassea, che professa un unico Dio, sì da affermare l'identità del Padre, del Figlio e dello Spirito. Quasi che Dio non sia unico nel mentre è tutto, che cioè da uno è tutto, in virtù dell'unità di sostanza, pur

---

tulliano passò alla credenza nelle nuove rivelazioni del Paracleto, è compito vano e stolto. Il temperamento e l'iniziale orientamento religioso dovevano condurre automaticamente l'apologista al riconoscimento e alla difesa del ripullulare del profetismo millenaristico che aveva avuto in Frigia un centro particolarmente potente. La comunità della maggioranza è, ai suoi occhi, già composta di spregevoli « psichici », quando, nel quarto libro contro Marcione, rivendica, al loro cospetto, il valore normativo ed edificativo dell'estasi, come mezzo e veicolo sanzionato dalla nuova profezia: « ... defendimus in causa novae prophetiae gratiae exstasin, id est amentaum, convenire? In spiritu enim homo constitutus, praesertim cum gloriam Dei conspicit, vel cum per ipsum Deus loquitur, necesse est excidat sensu, obumbratus scilicet virtute divina. De quo inter nos et psychicos quaestio est. Interim facile est amentiam Petri probare » (22).

tuttavia si salvi il mistero dell'economia, che disciplina l'unità nella trinità, reggendo i tre, Padre, Figlio e Spirito, — tre non per condizione, bensì per graduatoria, non nella sostanza, ma nella forma, non nella potestà, ma nell'apparenza, — che sono di una sola sostanza, di una condizione, di una potestà. Chè uno è Dio, da cui discendono questi gradi, queste forme, queste apparenze, e sono individuate con i nomi di Padre, di Figlio e di Spirito Santo ».

La professione di fede del polemista tradisce, nei suoi connotati specifici, soggiacenti preoccupazioni che ne hanno, quasi inconsapevolmente, suggerita la formulazione ideologica. Caposaldo della dottrina trinitaria di Tertulliano è il postulato che l'amministrazione, la molteplicità cioè delle mansioni nello spiegamento progressivo del divino nel mondo, non scalfisce e non annulla la nozione monarchica di Dio. Domma inconcusso: l'unità di Dio. Ma l'unità divina non è esaurita nella concezione puntuale di un'essenza infinita, remota da ogni rapporto e da ogni interferenza sensibile col mondo dell'esperienza umana. È un'unità che si rifrange in molteplici ipostasi, in corrispondenza di variabili cicli nel processo storico dell'umanità. Millenarista convinto, Tertulliano non ha dinanzi ai suoi occhi un lungo lasso di tempo, che postuli una « amministrazione » trascendente, diluita e complicata. Il piano dell'azione divina è tutto conchiuso nella raffigurazione trinitaria. E la trinità non è un rinnegamento dell'unità: chè, da essa e in essa nata, ne costituisce una trascrizione funzionale (1). Tertulliano non fa appello al carattere misterioso della vita intima di Dio, per accreditare la sua professione trinitaria. Egli sa quanto ne siano scandalizzati gli unitariani ad oltranza, che, se latini, non hanno mancato di imparare bene a mente, tessera della loro fede, il vocabolo « monarchia », se greci, si ribellano caparbiamente

(1) « Non intellegentes (gli imprudenti e gli idioti, di cui c'è sempre gran numero nella comunità) unicum quidem, sed cum sua oikonomia esse credendum, expavescunt, quod oikonomiam numerum et dispositionem trinitatis, divisionem praesumunt unitatis, quando unitas, ex semetipsa derivans trinitatem, non destruatur ab illa, sed administretur » 3. Per la prima volta, il termine *trinitas* è adoperato ad indicare, ipostatizzato, le molteplici e successive mansioni di Dio nel governo dell'umanità.

a quello di « economia »[1]. Ma si indugia a convincere gli uni e gli altri che monarchia ed economia possono e debbono andare magnificamente insieme, che si tratta di intenderne « razionalmente » il collegamento. E simile « razionalità » è una sapiente subordinazione e riduzione delle categorie teologiche alle esigenze del governo divino del mondo. Tertulliano trova che come il servizio degli angeli non detrae alcunchè alla monarchia divina, così anche essa rimane inalterata pur nella rifrazione del Figlio e dello Spirito, « secundum et tertium sortiti locum ». Il principio e la scaturigine della sostanza divina è nel Padre. Nel Padre è l'unità della sostanza, l'uniformità del volere, la riserva della potestà. Ma le manifestazioni del divino nella storia, dalla creazione alla consumazione, hanno bisogno di tre nomi, a ciascuno dei quali corrisponde un momento tipico della evoluzione spirituale della vita associata[2]. E come l'apologista, preoccupato di individuare nella dottrina antropologica la ragione e la riprova della sua escatologia realistica, mirando cioè ad assicurare nella personalità spirituale dell'uomo il soggetto suscettibile delle finali, concrete e sensibili sanzioni, aveva nel *de anima* rivendicato la « corporeità » dell'elemento psichico dell'uomo, così ora, tutto intento a isolare il divino dal flusso degli umani casi e dal piano degli umani destini, non rifugge dal collocare in una speciale « corporeità » del divino la media-

---

(1) « Itaque duos et tres iam iactitant a nobis praedicari, se vero unius dei cultores praesumunt, quasi non et unitas inrationaliter collecta haeresim faciat et trinitas rationaliter expensa veritatem constituat. — Monarchiam — inquiunt — tenemus, — et ita sonum ipsum vocaliter exprimunt etiam latini et tam opifice, ut putes illos tam bene intelligere monarchiam quam enuntiant. Sed monarchiam sonare student latini, oikonomiam intellegere nolunt etiam graeci ». *Ib.* Il Turner (*art. cit.*, pag. 517), propone di leggere *extensa* o *expansa* al posto di *expensa*. Meno persuasiva la sua proposta di correggere *etiam opifice* in *etiam opifices*.

(2) « Ceterum qui filium non aliunde deduco, sed de substantia patris, nihil facientem sine patris voluntate, omnem a patre consecutum potestatem, quomodo possum de fide destruere monarchiam, quam a patre filio traditam in filio servo? Hoc mihi et in tertium gradum dictum sit, quia spiritum non aliunde deputo quam a patre per filium. Vide ergo ne tu potius monarchiam destruas, qui dispositionem et dispensationem eius evertis in tot nominibus constitutam, in quot Deus voluit. Adeo autem manet in suo statu, licet trinitas inferatur, ut etiam restitui habeat patri a filio », 4. Il Turner (*art. cit.*, pag. 558) propone di correggere il « de fide » in « videri ».

zione necessaria per il suo collegamento immanente col mondo (1). Simile corporeità non è altro che la potenza di entrare in molteplici fogge e in successive parabole di comunicazione e di direzione nel corso degli eventi cosmici ed umani. In vista di simile reggimento del mondo e della storia, da Dio Padre pullula il Figlio, come dalla radice erompe il tronco, dalla polla, la corrente, dal nucleo solare, il raggio (2). E a propria volta dal Padre, mediante il Figlio, ripullula lo Spirito; come il frutto matura sul ramo, il rivo si propaga dalla corrente, il calore e la luce si acuiscono sugli orli del raggio solare. Tutta la nar-

---

(1) « Quis enim negabit deum corpus esse, etsi deus spiritus est? Spiritus enim corpus sui generis in sua effigie. Sed si et invisibilia illa, quaecumque sunt, habent apud deum et suum corpus et suam formam, per quae soli dei visibilia sunt, quanto magis quod ex ipsius substantia emissum est sine substantia non erit? Quaecumque ergo substantia sermonis fuit, illam dico personam et illi nomen filii vindico et, dum filium agnosco, secundum a patre defendo » 7. Già nell'*adversns Marcionem* (V, 11), Tertulliano aveva definito « Christus dominus » «persona Dei ». Il concetto giuridico di *persona* si attaglia efficacemente ad esprimere la funzione dei singoli « nomina » divini nell'amministrazione del mondo e nella dispensazione della storia. V. Harnack, *Dogmengeschichte*, I³, 5 Kap.: Die Anfänge einer kirchlich-theologischen Explication und Bearbeitung der Glaubensregel im Gegensatz zum Gnosticismus unter Voraussetzung des Neuen Testaments und der christlichen Philosophie der Apologeten: Melito, Irenäus, Tertullian, Hippolyt, Novatian. — Noi pensiamo che il processo di formazione del pensiero ortodosso nel secondo secolo abbia seguito una traiettoria di sviluppo più complessa di quella disegnata dallo Harnack, troppo esclusivamente polarizzata verso una supervalutazione della gnosi e della sua azione. Harnack, ad esempio, ha visto il collegamento fra l'antropologia del *de anima* e la nozione della « corponità di Dio » (pag. 531, n. 2, « seine [di Tertulliano] Behauptung — deum corpus esse — ist mit seiner realistischen Lehre von der Seele zu vergleichen ») ma non ne dà la ragione adeguata.

(2) « Nec dubitaverim filium dicere et radicis fruticem et fontis fluvium, et solis radium, quia omnis origo parens est et omne, quod ex origine profertur, progenies est, multo magis sermo dei, qui etiam proprie nomen filii accepit. Nec frutex tamen a radice nec fluvius a fonte nec radius a sole discernitur. Sicut nec a deo sermo. Igitur, secundum horum exemplorum formam profiteor me duos dicere, deum et sermonem eius, patrem et filium ipsius, nam et radix et frutex duae res sunt, sed coniunctae; et fons et flumen duae species sunt, sed indivisae; et sol et radius duae formae sunt, sed cohaerentes. Omne, quod prodit ex aliquo, secundum sit eius necesse est, de quo prodit, non ideo tamen est separatum. Secundus autem ubi est, duo sunt, et tertius ubi est, tres sunt. Tertius enim est spiritus a deo et filio, sicut tertius a radice fructus ex frutice, et tertius a fonte rivus ex flumine, et tertius a sole apex ex radio. Nihil tamen a matrice alienatur, a qua proprietates suas ducit. Ita trinitas per consertos et conexos gradus a patre decurrens et monarchiae nihil obstrepit et oikonomiae statum protegit», 8.

razione biblica, che Tertulliano passa fugacemente in rassegna, è una proclamazione della funzione strumentale del « sermo » nell'opera della creazione e della rivelazione. Tutta la epopea del Nuovo Testamento è una documentazione dell'opera del Figlio, che è Iddio fattosi visibile. E l'una e l'altra sono segno della finale realizzazione dello Spirito. Così, senza darla apertamente a divedere, quasi anzi dissimulando le più intime preoccupazioni della sua speranza sotto la parvenza delle sue elucubrazioni teologiche, Tertulliano introduce nella raffigurazione del divino la sua filosofia religiosa della storia e la sua sicurezza delle sanzioni sensibili. La teologia « economica » (noi diremmo in termini moderni « pragmatistica ») assolveva così una funzione imponente nel concretarsi della dogmatica ortodossa. Essa dovrà subire un processo di chiarificazione e di purificazione, per eliminare da sè quei connotati subordinazianistici che logicamente racchiudeva. Ma la chiesa, a convalidazione teorica del suo magistero e della sua disciplina nella storia, non potrà farne a meno. E la dovrà a teologi che gettavano radici della loro esperienza del sacro in una vigorosa consapevolezza del fattore « fascinans », che è la certezza prossima degli ultimi eventi. Solo un « eretico » montanista poteva dare alla chiesa latina la formula del suo dogma trinitario.

San Paolo [1] aveva espresso, col vocabolo οἰκονομία, l'investitura che l'aveva creato servo della grazia nella comunità credente, ministro di una dispensazione cui non avrebbe potuto più in alcuna maniera sottrarsi. Ignazio aveva designato con il medesimo termine il piano provvidenziale col quale Dio aveva predisposta l'incarnazione [2]. Giustino, con sguardo d'insieme più vasto e più comprensivo, aveva, polemizzando con i giudei, proclamato che l'« economia » del Verbo aveva soppiantato la « economia » del Vecchio Testamento, e, con parallelismo significativo alle visuali tertullianee, aveva additato nelle manifestazioni carismatiche della comunità cristiana, la continuazione e

(1) I Cor., IX, 17; cfr. Col., I, 25; Ef., I, 9.

(2) ... ὁ Θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ἐκυοφορήθη ὑπὸ Μαρίας κατ'οἰκονομίαν Θεοῦ, Ef. XVIII, 2.

la trasposizione dei doni, tolti ormai ad Israele [1]. Nell'antropologia e nella soteriologia gnostica, οἰκονομία era il termine tecnico usato per indicare il mistero dell'incarnazione, mercè il quale Cristo, assunta una natura psichica visibile, aveva attuato la salvezza di coloro che ne erano suscettibili [2].

Ma ben più da presso a Tertulliano, così dal punto di vista della cronologia come da quello della sistemazione concettuale, aveva adoperato il medesimo vocabolo, in una polemica analoga, uno scrittore che l'apologista non cita, ma che ha indubbiamente utilizzato: Ippolito di Roma. Questi, nell'εἰς τὴν αἵρεσιν Νοήτου, di quel Noeto che nei *Philosophumena* del medesimo Ippolito viene additato come il capostipite dei monarchiani [3], aveva usato incisi ed argomentazioni perfettamente affini a quelli di Tertulliano. Seguendo evidentemente, almeno nel periodo al quale tale scritto polemico di Ippolito andrebbe riportato, le medesime aspirazioni e le identiche preoccupazioni spiritualistiche ed escatologiche che animavano lo scrittore africano, il futuro antagonista di Callisto aveva vigorosamente, anche lui, patrocinato la teologia « economica », unica trascrizione teologica possibile della fiducia nella continuità dei carismi e nella rivelazione del Paracleto. Così il dogma trinitario, lo ripetiamo, si veniva determinando sotto lo stimolo delle reviviscenze millenaristiche, contrassegnanti il tramonto del secondo secolo e l'alba del terzo [4].

---

(1) Ἀνεπαύσατο οὖν, τουτέστιν ἐπαύσατο (lo Spirito), ἐλθόντος ἐκείνου, μεθ'ὅν, τῆς οἰκονομίας ταύτης τῆς ἐν ἀνθρώποις αὐτοῦ γενομένης χρόνοις, παύσασθαι ἔδει αὐτὰ ἀφ' ὑμῶν, καὶ ἐν τούτῳ ἀνάπαυσιν λαβόντα πάλιν, ὡς ἐπεπροφήτευτο, γενήσεσθαι δόματα, ἅ ἀπὸ τῆς Χάριτος τῆς δυνάμεως τοῦ πνεύματος ἐκείνου τοῖς ἐπ' αὐτὸν πιστεύουσι δίδωσιν, ὡς ἄξιον ἕκαστον ἐπίσταται... Καὶ παρ' ἡμῖν ἔστιν ἰδεῖν καὶ θηλείας καὶ ἄρσενας, χαρίσματα ἀπὸ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ ἔχοντας. Dial., LXXXVII-LXXXVIII.

(2) V. Ireneo, ἔλεγχος, I, 6.

(3) IX, 7; X, 27: Νοητός , τῷ γένει Σμυρναῖος . Οὗτος εἰσηγήσατο αἵρεσιν ἐκ τῶν Ἡρακλείτου δογμάτων... λέγων ἕνα τὸν πατέρα καὶ θεὸν τῶν ὅλων... Τοῦτον τὸν πατέρα αὐτὸν υἱὸν νομίζουσι κατὰ καιροὺς καλούμενον πρὸς τὰ συμβαίνοντα.

(4) Non occorre qui, nè pur di volo, toccare l'annosa controversia dei rapporti fra l'εἰς τὴν αἵρεσιν Νοήτου e il σύνταγμα κατὰ αἱρέσεων di Ippolito, noto a Eusebio e letto da Fozio, che lo definisce βιβλιδάριον. V. Donini, *Ippolito di Roma*, pag. 123. Il Donini esclude la dipendenza di Tertulliano da Ippolito. Dati i metodi di lavoro dell'africano, la dipendenza è tutt'altro che inverosimile. I confronti d'altro canto

Quanto violentemente l'animo di Tertulliano si sprofondava sempre più nei fervori della sua intransigenza apocalittica è di-

---

sono eloquentissimi. Ne segnaliamo alcuni tipici (il frammento contro Noeto, in De Lagarde, *Hippolyti Romani quae feruntur omnia graece*, 43-57):

TERTULLIANO	IPPOLITO
1 Ipsum dicit patrem descendisse in virgine, ipsum ex ea natum, ipsum passum. Denique ipsum esse Jesum Christum.	Ἔφη τὸν Χριστὸν αὐτὸν εἶναι τὸν πατέρα, καὶ αὐτὸν τὸν πατέρα γεγεννῆσθαι, καὶ πεπονθέναι.
2 ... Quasi non sic quoque unus sit omnia, dum'ex uno omnia per substantiae scilicet unitatem: et nihilominus custodiatur **οἰκονομίας** sacramentum.	Τίς γάρ οὐκ ἐρεῖ ἕνα θεὸν εἶναι; ἀλλ' οὐ τὴν οἰκονομίαν ἀναιρήσει.
8 Protulit enim Deus sermonem, sicut radium fruticem, et fons fluvium, et sol radium. Igitur, profiteor me duos dicere, Deum et sermonem, Patrem et Filium eius. Tertius enim est Spiritus a Deo et Filio. Ita Trinitas per consertos et connexos gradus a patre decurrens, et monarchiae nihil obstrepit, et **οἰκονομίας** statum protegit.	Εἰ δὲ οὖν ὁ λόγος πρὸς τὸν θεὸν (secondo il prologo giovanneo), τί οὖν φήσειεν ἄν τις δύο λέγειν θεοὺς; δύο μέν οὐκ ἐρῶ θεούς αλλ' ἢ ἕνα, πρόσωπα δὲ δὺο, οἰκονομίαν δὲ τρίτην. Πατὴρ μὲν γὰρ εἱς, πρόσωπα δὲ δύο, ὅτι καὶ ὁ υἱός. τὸ δὲ τρίτον τὸ ἅγιον πνεῦμα. Οἰκονομία συμφωνίας συνάγεται εἱς ἕνα θεόν.
22 Et ego et pater unum sumus. Hic ergo iam gradum volunt figere stulti, immo caeci, qui non videant: primo — ego et pater — duorum esse significationem, dehinc in novissimo — sumus — non ex unius esse persona, quod pluraliter dictum est, tunc, quod — unum sumus —, non — unus sumus — (dicit)... Totum hoc perseverabat inducere, ut duo tamen crederentur in una virtute, quia aliter filius credi non posset, nisi duo crederentur.	Ἐὰν δὲ λέγει, αὐτὸς εἶπεν. Ἐγώ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν. ἐπιστανέτω τὸν νοῦν καὶ μανθανέτω, ὅτι οὐκ εἶπεν ὅτι ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν εἰμι, ἀλλὰ ἕν ἐσμεν οὐκ ἐφ' ἑνὸς λέγεται, ἀλλ' ἐπὶ δύο πρόσωπα ἔδειξεν, δύναμιν μὲν μίαν.

Questi sono soltanto alcuni dei copiosi parallelismi che già il Semler aveva segnalato — manipolandone però alcuni con evidente artificio — nella sua *Dissertatio de varia et incerta indole librorum Tertulliani* (c. XVII; in Oehler, III, 688-695). Qualora il Rolffs fosse riuscito nel suo tentativo di dimostrare che il trattato contro Noeto di Ippolito faceva parte del **σύνταγμα**, il quale comprendeva inoltre altri quattro specifici, trattati contro i Melchisedechiani, i Teodosiani, gli Alogi e i Montanisti, l'ultimo dei quali sarebbe stato utilizzato da Epifanio nel *Pan.*, XLVIII, 1-13, la nostra raffigurazione del posto che occupa, analogamente, nella visione cristiana di Ippolito e di Tertulliano la teologia economica ne sarebbe seriamente infirmata. Ma

mostrato, in qualche modo, anche dagli scritti morali che fanno, cronologicamente, corona all'*adversus Praxean* (1).

---

la tesi del Rolffs (*Urkunden aus dem antimontanistischen Kampfe des Abendlandes*. Leipzig, 1895, « Texte und Unters. », XII, 4 a pagg. 122-158) è apparsa a tutti fragile ed arrischiata. La preoccupazione antignostica dell'*adversus Praxean* non ha affatto quel rilievo che l'Hagemann (*op. cit.*, pag. 147 e seg.: « Die Gegner Tertullians ») vi scorge. Il che apparirebbe particolarmente vero se dovesse accettarsi la supposizione del Kroymann (v. *adversus Praxean* di Vienna, pag. 231, apparato), secondo cui l'inciso al c. 3 « ... cum alius deus infertur adversus creatorem, cum Marcione, cum plures, secundum Valentinos et Prodicos; tunc in monarchiae eversionem, cum in creatoris destructionem » sia interpolato. Ma non crediamo che l'interpolazione sia dimostrabile.

(1) Non deve intendersi, però, alla lettera, che questi scritti tradiscano tutti la medesima propinquità al trattato « sulla economia del divino nella realtà e nella storia », come potrebbe definirsi l'*adversus Praxean*. Il *de virginibus velandis* è strettamente collegato al quinto libro *adversus Marcionem*, che ha, probabilmente, preceduto da presso. Lo dimostrano, fra l'altro: (cfr. Noeldechen, *op. cit.*, pag. 125 e segg.) l'accenno analogo alla ragione del velo sul volto delle donne, in rapporto a Genesi, VI, 1 e seg., e I Cor., XI, 8-10 (« debet ergo adumbrari facies tam periculosa, quae usque ad coelum scandala iaculata est, ut coram deo adsistens, cui rea est angelorum exterminatorum, ceteris quoque angelis erubescat, et malam illam aliquando libertatem capitis sui comprimat, iam nec hominum oculis offerendam » *de virg. vel.*, 7; « adicit etiam [san Paolo] — propter angelos. — Quos? Id est, cuius? Si creatoris apostatas, merito, ut illa facies, quae eos scandalizavit, notam quandam referat de habitu humilitatis et obscuratione decoris: si vero propter angelos dei alterius, quid veretur, si nec ipsi Marcionitae feminas appetunt? » *adv. Marc.*, V, 8); alcune peculiari similarità di concetto e di espressione (« nihil sine aetate est, omnia tempus expectant » *de virg. vel.*, 1; « nihil sine origine, nisi solus Deus » *adv. Marc.*, V, 1); la corrispondenza perfetta fra la limitazione imposta all'attività della donna nella comunità nel primo scritto, e l'eccezione fatta per la capacità profetica, nel secondo, quasi a completare una lacuna preteritenzionale (« non permittitur mulieri in ecclesia loqui, sed nec docere nec inguere, nec offerre, nec ullius virilis muneris, nedum sacerdotalis officii sortem sibi vindicare » *de virg. vel.*, 9; « aeque praescribens [Paulus] silentium mulieribus in ecclesia, ne quid discendi duntuxat gratia loquantur — ceterum prophetandi ius et illas habere, iam ostendit, cum mulieri etiam prophetanti velamen imponit, — ex lege accipit subiciendae feminae auctoritatem, quam, ut semel dixerim, nosse non debuit nisi in destructionem » *adv. Marc.*, V, 8). Il *de monogamia* e l'*exhortatio castitatis*, strettamente connessi fra loro, sono, entrambi, separati, dall'*adversus Praxean* da un breve lasso di tempo (« Zu den beiden nicht wohl treunbaren Bb. führt von der Schrift gegen Praxeas eine schmale Brücke hinüber. Dass dieselbe so eng ist, ist bei der vollen Verschiedenheit ihrer themata fasslich », Noeldechen, *op. cit.*, pag. 145). Lo dimostrano caratteristiche affinità idiomatiche (« propter unum Philippi sermonem et domini responsionem ad eum videmur Johannis evangelium *decucurrisse*, ne tot manifeste pronuntiata et antea et postea unus sermo subvertat, secundum omnia potius quam adversus omnia, etiam adversus suos sensus interpretandos », *adv. Prax.*, 26; « haec praestrinxerim, ut iam apostoli voces *decurram* » *de exhort. cast.*, 3; « secundum rationem oikonomiae, quae facit *numerum*... duos quidem definimus patrem et filium... duos tamen deos et duos dominos numquam ex

Gli anni e il ministero della propaganda avevano accumulato nell'animo dello scrittore le delusioni e le amarezze. In quel declinare del primo quarto del terzo secolo, dopo il governo ventennale di Severo, la comunità cristiana si offriva ai suoi sguardi ben diversa da quella ch'egli aveva amato il dì della sua conversione: all'indomani del martirio degli Scillitani, o da quella che aveva ancora offerto al mondo lo spettacolo del suo eroismo, nella passione di Perpetua e dei suoi compagni. I gruppi credenti si erano lasciati inquinare dalle consuetudini e dalle preoccupazioni del « secolo ». E Tertulliano se ne era sentito spinto a rifugiarsi in una più intensa fede nelle espressioni finali dello Spirito, preambolo infallibile della prossima palingenesi. E come san Paolo, sotto lo stimolo della sua escatologia, aveva inculcato l'astinenza dal matrimonio, « a causa della sopravveniente distretta » [1], così Tertulliano, irrigiditosi, di contro alla degenere compagnia degli « psichici », nella sua cieca fiducia nel Paracleto, si concentra nella predicazione della morale sessuale più austera, colpendo ogni traccia di licenza morale, che la sua esperienza gli addita come particolarmente funesta alla conservazione dell'entusiasmo religioso, o patrocinando, almeno, quelle forme minori di continenza, quale la vedovanza casta, che la sua condizione di coniugato gli consentiva di riguardare come un surrogato non spregevole. Gli ultimi cinque scritti di Tertulliano, ad eccezione di quello dedicato al digiuno, pur esso del resto animato da intenti che coinvolgono la disciplina del senso, trattano problemi attinenti ai rapporti fra i sessi. Già nel *de cultu foeminarum* [2] Tertulliano aveva tradito quel

---

ore nostro proferimus », *adv. Prax.*, 13; « possum dicere etiam illud plus esse quod semel non est. Quod non unum est, numerus est. Denique post unum incipit numerus », *de exhort. cast.*, 7). Nel *de jeiunio* e nel *de pudicitia* la battaglia contro gli impugnatori dello Spirito, delle sue supreme rivelazioni, delle sue rigide consegne raggiunge il *diapason* più acuto. L'ispirazione fondamentale dell'*adversus Praxean* vi tocca le sue conseguenze teoriche e pratiche estreme. Il momento preciso della loro redazione non può essere fissato, se non si sono individuati in anticipo i personaggi che l'apologista vi prende direttamente a partito.

(1) I Cor., VII, 25 e segg.

(2) I, 1. V. sopra il capitolo III, « La conversione di Tertulliano ». Il primo libro del *de cultu* si apre con una invettiva non priva di quell'astio, che in molti temperamenti sensuali reca sempre con sè la trattazione di qualsiasi argomento relativo

suo strano sentimento di ripulsione e di attrazione insieme al cospetto della donna, che è il contrassegno dei temperamenti fortemente passionali. Col volger degli anni la duplice polarizzazione della sua sentimentalità si era andata facendo più netta e spiccata. E mentre egli giungeva ad accogliere come manifestazione genuina dello spirito gli oracoli delle profetesse montanistiche, in pari tempo si levava ammonitore sempre più arcigno ed esigente contro tutto che rappresentasse una sottile seduzione della femminilità o una concessione larvata alla passione sessuale. C'è effettivamente qualcosa di goffo e di improprio in questa antitesi di atteggiamenti simultanei dell'apologista invecchiato. Ma è la goffaggine consueta dei passionali, che la stessa raffinata acutezza della sensibilità spinge sulla via del pessimismo e delle ascesi. Anche san Paolo, che pure proclamava la cancellazione di tutte le differenze, perfino di quelle sessuali (1), nell'unità del riscatto cristiano, quando aveva voluto in concreto impartire delle istruzioni e fissare delle regole, a norma delle quali si sarebbero dovute svolgere le riunioni liturgiche dei suoi convertiti, aveva imposto alle donne un atteggiamento di subordinata compostezza, a giustificazione del quale aveva addotti argomenti stiracchiati e discutibili, della cui forza probativa egli mostrava di dubitare per primo (2). Grossa que-

---

alla donna: « in doloribus et anxietatibus paris, mulier, et ad virum tuum conversio tua, et ille dominatur tibi. Et Evam te esse nescis? Vivit sententia dei super sexum istum in hoc saeculo; vivat et reatus necesse est. Tu es diaboli ianua, tu es arboris illius resignatrix, tu es divinae legis prima desertrix, tu es quae eum suasisti quem diabolus aggredi non valuit. Tu imaginem dei, hominem, tam facile elisisti. Propter tuum meritum, id est mortem, etiam filius dei mori habuit: et adornari tibi in mente est, super pelliceas tuas tunicas? »

(1) Gal., III, 28.

(2) L'istruzione agapico-eucaristica nella prima lettera ai fedeli di Corinto (XI) è appunto preceduta dalla imposizione tassativa che, nelle adunanze, le donne stiano a capo coperto. Non è dunque applicabile compiutamente in pratica l'assioma cristiano che οὐχ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ. Non doveva essere una ragione molto convincente fra le donne cristiane di Corinto, bramose di fare pompa nelle adunanze della loro capigliatura, quella invocata da san Paolo: ὀφείλει ἡ γυνὴ ἐξουσίαν ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς διὰ τοὺς ἀγγήλους. L'apostolo stesso ne ha il sentore, chè ritiene opportuno aggiungere categoricamente: εἰ δὲ τις δοκεῖ φιλόνεικος εἶναι, ἡμεῖς τοιαύτην συνήθειαν οὐκ ἔχομεν, οὐδὲ αἱ ἐκκλησίαι τοῦ Θεοῦ. Cfr. J. Weiss, *Der erste Korintherbrief*, nel « Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament » del Meyer, pag. 268 e segg.

stione questa del contegno e dell'abbigliamento della donna nelle assemblee cristiane antiche! A più di un secolo di distanza da san Paolo e dalle sue tassative prescrizioni, una disciplina uniforme non si era ancora introdotta al riguardo (1). La consuetudine variava non solamente da comunità a comunità: bensì da gruppo a gruppo nella medesima chiesa (2). Le diversità dei costumi dei vari popoli si riflettevano nel recinto dei gruppi credenti e nelle manifestazioni del loro culto (3). Tertulliano

---

(1) A proposito di I Cor., XI, 2 e segg. il Lietzmann (*ad loc.*, in *Die vier paulintschen Hauptbriefen* nel « Handbuch zum Neuen Testament ») osserva: « zum Verständnis dieser Stelle darf man nicht daranf Wert legen, dan die Römer beim Opfer sich verhüllen, die Griechen nicht (Stengel, *Kultus-Altertümer*, ss. 98); Wissowa, *Rel. u. kult. d. R.*, s. 352; vgl. Wendland, *Kultur*, Taf. VI) deun da fehlt erstens der Unterschied des Geschlechts, auf den es hier ankommt, und zweitens handelt es sich hier nicht um Opfer, sondern um Beten und — Prophezien — in öffentl. Gemeindeversammlung. Für das öffentl. Auftreten des Griechen wie des Römers galt aber des Satz Plutarchs, *Quaest. Rom.*, 14, pag. 267, συνηθέστερον ταῖς μὲν γυναιξὶν ἐγκεκαλυμμέναις, τοῖς δὲ ἀνδράσιν ἀκαλύπτοις εἰς τὸ δημόσιον προιέναι ».

(2) Siamo indotti a pensarlo dal fatto che, per confessione stessa di Tertulliano, il trattato sul velo fu da prima scritto in greco, evidentemente per quei nuclei greci della comunità africana, alle giovani donne dei quali l'uso patrocinato dall'apologista riusciva più ostico. Sembra, di più, che la prima redazione greca dell'opera non andasse esente da gravi fastidi per il compilatore e da efficaci ritorsioni. Tertulliano stesso se ne lamenta nel preambolo della rielaborazione latina: « proprium iam negotium passus meae opinionis latine quoque ostendam virgines nostras velari oportere, ex quo transitum aetatis suae fecerint: hoc exigere veritatem, cui nemo praescribere potest, non spatium temporum, non patrocinia personarum, non privilegium regionum ». Evidentemente qualcuno o qualcuna, a Cartagine, aveva invocato, contro l'autore del *de praescriptione*, a favore del capo scoperto, la consuetudine antica dei propri paesi d'origine.

(3) Possono non valere affatto per la situazione contemplata da Tertulliano le osservazioni del v. Dobschütz a proposito dell'istruzioni paoline alle donne di Corinto. Ma non è inopportuno averle presenti: « Wir wissen so wenig über deren (delle donne) Stellung im öffentlichen Leben der ausgehenden Antike. Mit Recht betont Rohde, dass hier gewiss auch die Sitte in den verschiedenen Städten eine sehr verschiedene gewesen sein wird. Von dem buntgemischten aufgeklärten Korinth werden wir mindere Strenge erwarten, als für das altväterische Athen jener Tage bezeugt ist. Auch in den einzelnen Ständen war es verschieden. Die strenge Zucht, die für die ehrbare Frau und Iungfrau der besseren bürgerlichen Kreise bestand, galt so wenig für Fürstinnen als sie für die Frauen der arbeitenden Klassen anch nur durchführbar war. Und dazu war die ganze Masse der Unfreien von dieser Zucht entbunden, der — meist ja auch unfreien — Personem unehrbaren Standes gar nicht zur gedenken. War für die sittsame Frau der Besuch des Theaters verpönt, ging sie zum Göttertempel nur in orientalischer Weise verschleiert, so zeigte sich die Dirne überall. Und Korinth war voll von Hatären... Wir können nicht wissen, welcher Art das weibliche Element in der christlichen Gemeinde war. Gewiss gehörten ihr auch ehrbare Frauen

stesso ce ne dà la documentazione, quando, a persuadere le « vergini » della sua comunità ad uniformarsi anch'esse all'uso delle « matrone », solite a velarsi nelle adunanze come in pubblico, adduce l'esempio delle donne arabe, la consuetudine ormai sanzionata delle chiese greche [1]. Evidentemente simile sfoggio di parallelismi era necessario, per vincere la forza della tradizione locale. Tanto più che del valore delle tradizioni, della forza probativa della *praescriptio* Tertulliano stesso si era costituito paladino, in uno scritto che i suoi compagni di fede e i suoi avversari del momento non dovevano aver dimenticato. Con sorprendente disinvoltura [2], lo scrittore, che era sopra tutto un virtuoso della controversia, disdegna, ora che non gli converrebbe far diversamente, il valore delle consuetudini canonizzate, e come nel trattato contro Prassea aveva invocato la molteplicità economica delle ipostasi nel divino, così ora, a convalida del suo rigorismo, si appella alla progressiva rivelazione dell'Assoluto morale. « Cristo nostro Signore, egli proclama, chiamò sè stesso « verità », non già « consuetudine »... È la verità, non la novità, che si inscrive in falso contro le

---

der besseren Stände an, so gut wie diese ein zahlreiches Kontingent zu den Proselyten der Synagoge stellten. Aber so wenig wie an Unfreien wird es auch ganz an solchen gefehlt haben, die vor ihrer Bekehrung unehrbarem Gewerbe nachgegangen waren. Das Evangelium wandte sich ja an die Sünder, und grade in diesen Kreisen fand es oft die meiste Empfänglichkeit. Schon diese Erwägung lehrt uns die Schwierigkeit kennen, die für die Christengeneinde in der Frauenfrage lag: da sollte die an strenge Sitte gewöhnte ehrbare Matrone sitzen nicht nur neben ihrer Sklavin, sondern auch neben einer ehemaligen Dirne! Sollte jene den Schleier ablegen, den sie ausser dem Hause zu tragen gewhont war, oder diese ihn annehmen? Sollte die Freiheit und Gleichheit mit den Männern gelten, wie sie im öffentlichen Leben der Hetäre zugestanden ward, oder sie keusche Zurückgezogenheit und Unterordnung, wie die Sitte sie vorschrieb für die ehrbare Frau? Das Evangelium erkannte die volle Gleichberechtigung von Mann und Weib in religiöser Hinsicht an, deutlicher vielleicht als das bei den heidnischen Kulten, selbst beim Judentum der Fall war: war davon nun nicht auch die Konseguenz zu ziehen für die rechtliche Stellung innerhalb der Gemeinde? » *Die urchristlichen Gemeinden*, pag. 33 e seg.

(1) « Iudicabunt vos Arabiae feminae ethnicae, quae non caput, sed faciem quoque ita totam tegunt, ut uno oculo liberato contentae sint dimidium frui lucem quam totam faciem prostituere. Mavult femina videre quam videri » 17. « Per Graeciam et quasdam barbarias eius plures ecclesiae Virgines suas obscondunt » 2. Hodie denique virgines suas Corinthii velant. Quid docuerint apostoli qui didicerunt approbant » 8.

(2) Occorrerà tenerla presente per valutare la portata delle divergenze che corrono fra il *de poenitentia* e il *de pudicitia*.

eresie. Tutto che ha sentore di contrasto con la verità, è eresia, anche se sia una veneranda abitudine... Il Signore ha mandato appunto il Paracleto perchè, essendo incapace la mediocrità umana di afferrare tutto, di colpo, era opportuno che essa fosse da quel vicario del Signore che è lo Spirito Santo, gradatamente guidata, ordinata, condotta alla perfezione della disciplina... L'amministrazione dello Spirito è tutta qui: la disciplina è retta, le Scritture sono spiegate, la comprensione è arricchita, il progresso verso il meglio è assicurato. Nulla manca del tempo suo, e tutto aspetta la sua ora... Contempla l'universa creazione, come è tratta gradatamente al suo frutto. Da prima il seme: dal seme, il cespuglio erbaceo; dal cespuglio erbaceo, l'arbusto. Poi i rami e le foglie che si moltiplicano e si irrobustiscono, poi la linfa della nuova gemma e dalla gemma si divincola il fiore, e dal fiore matura il frutto... Non diversamente la giustizia (non dimentichiamo che il Dio della creazione è il medesimo Dio della giustizia) fu da prima nelle fasce della sua infanzia, fu natura timorosa di Dio; giunse poi alla puerizia, attraverso la legge e i profeti; mediante il Vangelo toccò il fervore della gioventù; infine ora, attraverso il Paracleto, si va componendo nella sua maturità » (1).

A buon conto, Tertulliano, di fronte a chi gli avesse rinfacciato il *de praescriptione*, avrebbe potuto sussumere che se egli ripudiava in anticipo e pregiudizialmente le rielaborazioni *concettuali* del messaggio cristiano era appunto perchè esse impedivano e ostacolavano quella realizzazione progressiva del

---

(1) « Sic et iustitia (nam idem Deus iustitiae et creaturae) primo fuit in rudimentis, natura Deum metuens: dehinc per legem et prophetas promovit in infantiam, dehinc per evangelium efferbuit in iuventutem, nunc per paracletum componitur in maturitatem ». I, Il passo è dei più significativi in tutta la produzione tertullianea: il collegamento fra l'elemento carismatico-escatologico e quello concettuale-teologico del pensiero dell'apologista, e, più genericamente, di tutto il pensiero cristiano, rarissimamente traspare in forma così appariscente. Chi si compiace di segnalare i riavvicinamenti spontanei delle medesime esperienze può a buon diritto porre a fianco di questi incisi tertullianei, quelli di un altro grande patrocinatore della teologia economica, e in pari tempo della progressiva rivelazione dello Spirito, Gioacchino da Fiore, il quale, a tanti secoli di distanza da Tertulliano, difenderà, contro Pier Lombardo, la netta molteplicità delle ipostasi divine e, insieme, l'avvento del Paracleto.

programma *spirituale* e carismatico, in cui il cristianesimo aveva il suo connotato originale. Quella che sembrava una contraddizione, era, invece, il segno della sua intima coerenza. A convalidare la quale Tertulliano era automaticamente tratto ad accogliere tutte quelle abnormi manifestazioni dell'entusiasmo montanista che, mentre erano il risultato inevitabile della rinfocolata speranza apocalittica, sembravano offrire garanzia soprannaturale al rigorismo degli spirituali (1).

Per quanto però incline alla credulità, Tertulliano non aveva smarrito la padronanza delle sue risorse dialettiche. L'onere del velo, anche per le giovanette, è da lui difeso con copia di argomentazioni bibliche e morali, con finezza di ritorsioni, contro coloro i quali si avvalevano del fatto che san Paolo non aveva menzionato le vergini, là dove aveva parlato della tenuta da

---

(1) Tertulliano le accetta ad occhi chiusi, anche quando si rilevano grossolanamente grottesche. V., ad esempio, al c. 17: « nobis dominus, etiam revelationibus, velaminis spatia metatus est. Nam cuidam sorori nostrae angelus in somnis cervices, quasi applauderet, verberans, — Elegantes — inquit — cervices et merito nudae! Bonum est usque ad lumbos a capite reveleris, ne et tibi ista cervicum libertas non prosit ». Il Monc. I. 384 pensa che già all'epoca di Tertulliano « les viérges formaient un groupe distinct. A l'eglise, elles étaient separées des autres fidèles par une barrière (cancellus), dont l'existence est attesteé précisèment par une inscription africaine; et elles avaient certains privilèges ». C'è qui dell'anacronismo. Il *de virginibus velandis* di Tertulliano non autorizza affatto a pensare che le vergini costituissero, già ai suoi tempi, nelle adunanze, un gruppo separato. Chè, al contrario, tutta la sua argomentazione *ad hominem* lascia pensare che esse fossero mescolate alle altre donne, da cui appunto il capo scoperto le diversificava (v. i cc. 3, 9, 10, 16, 17). L'epigrafe cui Monc. allude è quella scoperta a Enchir Ain Sfar, a otto chilometri da Khenchela, l'antica Mascula, in Algeria, ma proveniente da Enchir Tifa, a sud-sud-est di Ain Beida, e oggi al Museo del Louvre. È una targa a coda di rondine, tagliata da una lastra che doveva servire da balaustra, per separare nella chiesa il posto delle vergini: vi si legge *Virginum canc.* (*cancellus* o *cancelli*) *B(onis) B(ene)* (V. « Recueil de la Société archéologique de Constantine » XXV, pag. 412, prima comunicazione del Poulle; cf. Audollent, rapporto della *Mission èpigraphique en Algèrie*, in « Melanges d'archéologie et d'histoire » 1890, pag. 505 e segg.; e C.I.L. VIII Suppl. 4 n. 17801). Ma l'epigrafe è d'epoca tarda e attesta un uso suffragato parallelamente solo dalla pseudo-ambrosiano *de lapsu virginis consacratae*, che ha probabilmente per autore Niceta di Remesiana († dopo il 414: « nonne vel illum locum tabulis separatum, in quo in Ecclesia stabas, recordari defuisti ad quem religiosae matronae et nobiles certatim currebant, tua oscula petentes, quae sanctiores et digniores te erant? » c. 6 Migne, *P. L.* XVI col. 363 segg.). Caso mai il *de virginibus velandis* tertullianeo deve essere collocato nella linea di quello sviluppo disciplinare ecclesiastico che portò all'uso attestato dal sermone pseudo-ambrosiano e dalla epigrafe africana.

osservarsi dalle donne nella comunità, e aveva loro prescritto il velo [1], per trarne una illazione lassistica.

Il trattatello, come di solito, è organico e preciso. Tertulliano fa appello, successivamente, alla testimonianza scritturale, ai suggerimenti della natura, alla norma della disciplina. « La Bibbia costituisce la legge: la natura la suffraga: la disciplina ne esige il rispetto... E Dio è alle radici di ciascuna di esse » [2].

Ma Tertulliano non vuol meritare l'accusa di parzialità. Se egli è così duro nel prescrivere norme alla condotta femminile, nell'ambito della società credente, è altrettanto ombroso ed esigente coi cristiani del suo sesso. Parecchi anni prima egli aveva spiccato, quale consegna testamentaria, un messaggio a sua moglie, chiedendole, con grande sfoggio di argomentazioni, che, qualora le fosse premorto, essa si fosse ben guardata dal contrarre nuove nozze. Questa dell'unico matrimonio sembra essere stata un'idea fissa dell'apologista, indipendentemente da qualsiasi prassi in proposito del rigorismo montanista. L'improvvisa vedovanza di un fratello di fede lo induce a indirizzargli una rapida e sincera ammonizione a non passare ad altro matrimonio, ma a restare ormai nella condizione di continente. Poichè il Signore l'aveva orbato della sua compagna, il prenderne un'altra avrebbe rappresentato una palmare insurrezione contro il volere del cielo. « Vuole il Signore che siamo santi, com'egli è santo. Ma la santità va ripartita in molteplici categorie, onde sia possibile essere compresi nell'una o nell'altra di esse. La prima è lo stato verginale dalla nascita: la seconda è lo stato verginale dal dì della seconda nascita, vale a dire dalla iniziazione battesimale, che o attinge la purificazione nel matrimonio in virtù di uno scambievole patto o persevera in una vedovanza deliberata; la terza è quello stato monogamico, in cui pone la rinuncia al sesso dopo il primo matrimonio lacerato dalla morte. La prima è una verginità felice: ignora del tutto ciò da cui più tardi avrebbe bramato di essere affrancata; la seconda è una verginità ardua e meritoria, chè sopraffà e

---

(1) I Cor., XI. 5: πᾶσα δὲ γυνὴ κτλ.

(2) C. 16.

dispregia quel che direttamente conosce; la terza, non stringer più vincoli matrimoniali quando la morte abbia spezzato il primo vincolo, merita elogio, non solo come abnegazione virtuosa, bensì anche come modestia. Perchè è prova di modestia non desiderare più il sottratto, e il sottratto, in particolare, da quel Dio, senza la volontà del quale nè pure una foglia cade da un albero, nè un passero da due centesimi precipita a terra » (1). Secondo il piano consueto, Tertulliano fa appello alla testimonianza rivelata. Anche questa volta l'apostolo, con quelle sue raccomandazioni ai fedeli di Corinto, nelle quali le visuali escatologiche avevano così decisamente impresso una forma alla precettistica morale, gli offre un sussidio prezioso. Già il primo matrimonio è una concessione per lui: « meglio è sposare, che ardere », come se avesse detto, è meglio avere un occhio solo, anzichè non averne nessuno. Le seconde nozze, sebbene non definite peccato a giudizio umano, sono deprecate come un imbarazzo paralizzante alla vigilia della grande catastrofe (2).

---

(1) C. 1.

(2) I Cor. VII, 11. Tertulliano interpreta il λέλυσαι ἀπὸ γυναικός; del v. 28 come riferentesi a un vedovo. Naturalmente non per nulla è un polemista. Cf. Weiss, op. cit., pag. 196 e seg. Il passo si presta a qualche riflessione. Tertulliano aveva già avuto altra volta occasione di discutere la dottrina matrimoniale dell'Apostolo: precisamente, nell'impugnazione dell'« apostolico » marcionitia. Il terreno era scottante, non già come afferma il v. Harnack, perchè il capo settimo della prima ai Corinzi dovesse apparire interessante e incomodo all'apologista (... « war auch dem Tert. dieses Kapitel nicht geheuer » *Marcion.*, pag. 86), bensì perchè non doveva essere agevole rivendicarne una interpretazione non marcionitica. Anzi, vien fatto di domandarsi se Tertulliano non è indotto a intendere il λέλυσαι ἀπὸ γυναικός come allusivo allo stato vedovile, proprio per contrapporsi ai marcioniti, che dovevano scoprirvi invece una sufficientemente forte raccomandazione dello stato continente. Ecco la ritorsione di Tertulliano: « Sequitur de nuptiis congredi, quas Marcion constantior apostolo prohibet. Etenim apostolus, etsi bonum continentiae praefert, tamen coniugium et contrahi permittit et usui esse, et magis retineri quam disiungi suadet. Plane Christus vetat divortium, Moyses vero permittit: Marcion totum concubitum auferens fidelibus — viderint enim catechumeni eius — repudium antenuptias iubens, cuius sententim sequitur, Moysi an Christi?... Sed et continentiae quas ait causas? — Quia tempus in collecto est. — Putaveram — quia Deus alius in Christo. — Et tamen a quo est collectio temporis, ab eo erit et quod collectioni temporis congruit. Nemo alieno tempori consulit. Pusillum deum adfirmas tuum, Marcion, quem in aliquo coangustat tempus creatoris ». (Adv. Marc. V, 7). È senza dubbio una mossa felice quella di Tertulliano con la quale addita Marcione seguace di Mosè, in quanto, per avversione al matrimonio... consente il divorzio. Ma la sua ritorsione tradisce l'imbarazzo: l'imbarazzo del coniugato, di fronte al celibe. È un fantasticare, indurre, dalla sveltezza del commento

Con fresco ancora nella memoria il ricordo della controversia antimarcionitica sulla liceità e la convenienza morale del matrimonio, Tertulliano riconosce come « consiglio dello Spirito » l'assoluta continenza, ma trova però che è una tassativa consegna la monogamia, la successiva, s'intende. A coloro che, tentati di prenderlo in parola per la celebrazione da lui fatta del Vecchio Testamento e quindi di accampare l'esempio dei patriarchi, poligami, risponde — anche qui immemore della *praescriptio* — che ormai « giunti alla fine dei tempi, Dio ha ristretto le sue concessioni e revocato i suoi indulti ». La vita associata è come un bosco: fu necessario moltiplicare agli inizi gli arbusti, perchè fosse più redditizio il taglio finale. Il Vangelo ha messo la scure alle radici. « Fra le istituzioni umane, anche lì, le nuove leggi soppiantano le antiche » (1). E per ricapitolare tutto in una parola, Tertulliano osserva che il cristiano non avrà da preoccuparsi se, lontano dal matrimonio, vedrà andare in malora la sua casa e i suoi beni. I cristiani sono dei soldati e dei peregrini (2).

Come l'ammonizione a Fabio sulla illeceità della fuga e sulla necessità per il cristiano di affrontare i rischi della persecuzione era stata seguita da una trattazione in regola del medesimo argomento, con una confutazione teorica delle obbiezioni circolanti al riguardo, così ora all'ammonizione personale e diretta

tertullianeo, che l'apostolico-marcionita avesse abbreviato il capo paolino (« Marcion hat dies Kapitel fielleicht verkürzt... Hätte M. dieses Kapitel in vollem Umfang geboten, so hätte ihm Tert. vieles vorücken können ». Harnack, l. cit.). Vien fatto di domandarsi inoltre se tutto il calore dell'apologista nel condannare le seconde nozze non rappresentava, psicologicamente, il più ch'egli, coniugato, poteva concedere alla morale marcionita. Notiamo, di passaggio, che l'identica versione di Paolo, « tempus in collecto est » così nell'*ad. Marc.* come nella *Exhortatio* milita contro l'esistenza di un « apostolico » latino marcionita utilizzato da Tertulliano.

(1) C. VI.

(2) « Non enim nos et milites sumus? Eo quidem majoris disciplinae, quanto tanti imperatoris? Non et nos peregrinantes in isto saeculo sumus? Cur autem ita dispositus es, o christiane, ut sine uxore non possis? » C. XII. Eloquente parallelismo a questa esclamazione tertullianea il linguaggio delle epigrafi montanistiche della Frigia. Tipica fra tutte quella rinvenuta ad Ai-Kuruk, edita da Mendel, *Catalogue du Musée de Brousse* (1908, pag. 174 e seg., n. 428): ἐνθάδε γῆ κατέχι Δόμνον μέγαν ἰστρια-τι[ώ]τη] τὸν πάσης ἀρετῆς κὲ ἐν ἀνθρώποισι φανέντα — τὸν τὰ τοσαῦτα καμόντα κὲ ἐνδοξάτατον μέγαν ἰστρατιώτην · ἑξήκοντα ἐτῶν ἔθανον, ζήσας ἐπιτίμως.

ad un vedovo, per indurlo a mantenersi nello stato in cui l'aveva posto il recente lutto, faceva seguito una dissertazione sulla monogamia, in cui erano minutamente ribattute le obbiezioni che da varie parti si muovevano a quello che era giudicato come il rigorismo dell'apologista. Tertulliano si trovava effettivamente fra due fuochi. Non poteva, e non soltanto per ragioni di principio, abbondare nel senso dei marcioniti, tratti dal loro duro dualismo antropologico alla svalutazione radicale del matrimonio. Ma non poteva nè pure concedere che la prassi cristiana non avesse altro da imporre, in materia matrimoniale, che il divieto del divorzio. Come sempre, la disquisizione è tagliente ed energica. Più apertamente ancora che negli scritti immediatamente precedenti, Tertulliano si rifà alle istruzioni del Paracleto, nelle quali è il coronamento e la sanzione definitiva dell'insegnamento neotestamentario. Ormai sul declinare della vita, Tertulliano, pur non potendo risolutamente bandire la legge della assoluta continenza, verso cui pure vanno le sue simpatie di deluso e di rigorista, celebra tutto che ne rappresenta un surrogato possibile e tardivo, un riconoscimento subordinato e inferiore [1].

Il dissenso e la discussione con gli « psichici » si facevano così ogni giorno più aspri e più sdegnosi. Nell'animo di Tertulliano si diffondevano l'amarezza e il disinganno. Ad un trentennio circa di distanza dalla conversione, egli non riconosceva più nella chiesa ufficiale della sua patria e in quella delle regioni transmarine la comunità della sua fede e del suo entusiasmo giovanile. Il cristianesimo aveva subìto nel giro di pochi lustri una crisi travagliatissima. Il pesante governo di Settimio Severo aveva affievolita ed ottusa la saldezza delle sue visioni escatologiche e la intransigenza dei suoi valori morali. Le elucubrazioni gnostiche, lo spiritualismo astratto di Marcione, avevano gettato nelle sue fila lo scompiglio e il disorientamento. Sotto il pretesto di una più alta concezione antropologica e soteriologica si era andato seriamente compromettendo il patri-

(1) Tertulliano sentenzia perentoriamente: « secundas nuptias, ut illicitas, iuxta adulterium iudicamus ». C. XV.

monio geloso delle migliori speranze evangeliche. La rivelazione del Paracleto era venuta in buon punto a porre un argine al generale intiepidimento della disciplina. Se la resistenza all'eresia rappresentava una difesa della tradizione, sul terreno morale nessuna novità era da disdegnarsi, qualora costituisse un possibile baluardo contro il dilagare rovinoso dello spirito mondanizzante.

Erede della tradizione e della disciplina mosaica, la comunità cristiana nascente aveva, nonostante l'antinomismo paolino, adottato molto presto la pratica dei digiuni. La *Dottrina dei dodici apostoli* prescrive di già: «i vostri digiuni non siano a modo degli ipocriti, poichè essi digiunano il secondo e il quinto giorno della settimana: voi invece digiunerete nel quarto e nel sesto» (1). A Roma, più che mezzo secolo prima della conversione di Tertulliano, Erma nel suo *Pastore* si era costituito testimone della prassi del digiuno, cui è dato in latino il nome romano della guardia militare. I cristiani montavano la guardia, digiunavano cioè, anche là, nel quarto e nel sesto dì della settimana (2). Tertulliano aveva già altra volta, nei suoi scritti, commemorato l'uso cristiano (3). Ora che la disciplina del Pa-

(1) Anche una testimonianza di Epifanio (h. XVI, 1) assegna ai farisei, designati qui come «ipocriti» a norma di Mt. XXIII, l'uso di digiunare in quei due giorni.

(2) Στατίωνα ἔχω, *Past.* Sim. V, 1. Erma si fa ammonire dal *Pastore* sul modo di intendere il vero e meritorio digiuno.

(3) Nel secondo libro *ad Uxorem*, 4: «ut si statio facienda est, maritus de die condicat ad balneos, si ieiunia observanda sunt, maritus eodem die convivium exerceat». Tertulliano segnala alcuni degli inconvenienti a cui può essere esposta una vedova cristiana, qualora passi a nuove nozze con un pagano. Evidentemente, la *statio* implicava il digiuno, ma non era tutta nel digiuno. Imponeva anche una rigida ritiratezza e astinenza da ogni manifestazione di cura e di ricercatezza personale. Il *de oratione* (c. XIX) mostra che nell'osservanza della «statio» alcuni si atteggiavano a uno scrupolo così suscettibile, da rinunciare perfino alla sinassi eucaristica, per timore di infrangere così il digiuno regolamentare: «similiter et de stationum diebus non putant plerique sacrificiorum orationibus interveniendum, quod statio solvenda sit accepto corpore domini». Tertulliano ribatte: «Ergo devotum deo obsequium eucharistia resolvit, an magis deo obligat? Nonne sollemnior erit statio tua, si et ad aram dei steteris? Accepto corpore domini et reservato utrumque salvum est, et participatio sacrificii et executio officii. Si statio de militari exemplo nomen accepit (nam et militia dei sumus), utique nulla laetitia sive tristitia observiens castris stationes militum rescindit. Nam laetitia libentius, tristitia sollicitius administrabit disciplinam». Anche il *de fuga* ha un'allusione alla «statio»: «in tempore persecutionis ecclesia in attonito est. Tunc et fidelis in expeditione sollicitior, et disciplinatior in ieiuniis et stationibus et orationibus» c. I. Cfr. *de jeiunio*, c. XIII.

racleto stringeva i freni rallentatisi nella comunità e tendeva a rendere più rigide le prescrizioni che potevano di già considerarsi tradizionali, egli si levava, fieramente, contro i tiepidi e i lassisti, che rimproveravano e impugnavano come un'inutile novità l'inasprimento intempestivo e la tassativa obbligatorietà del costume [1]. Naturalmente il polemista non si attiene alla rivendicazione circoscritta della prassi rigoristica della « statio »: ne trae occasione per sferrare una carica a fondo contro il lassismo degli psichici, investendo, con acrimonia grossolana, che giunge alle volgarità di un realismo quasi osceno, la loro presunta sregolatezza [2]. Il Vecchio e il Nuovo Testamento sono posti, anche qui, a contributo, con i molteplici loro esemplari di digiunanti accetti al Signore, con la loro prescrizione del rispetto per tutto che è compiuto con sacrifizio a onore del Signore [3]. Ma là dove lo scrittore riesce più efficace è, lo si intuisce, nella ritorsione e nella invettiva. I periodi finali del trattato sono una sanguinosa serie di insolenze: « Alla buon'ora, diciamo la verità, tu, generosissimo con la gola, hai una data di nascita molto antica, giustamente accampi la tua priorità. Riconosco che tu, o psichico, porti le insegne del vecchio Esaù, cacciatore di animali selvaggi. Tanto appassionato ricercatore di tordi tu sei, da tanto lussurioso campo di disciplina tu sei reduce, così irrimediabilmente manchi di spirito. Se ti porrò dinanzi un piatto di lenticchie arrossate al fuoco, imme-

---

(1) « Aeque stationes nostras ut indictas, quidam [correzione di Oehler, altri quasdam] vero et in serum constitutas, novitatis nomine incusant, hoc quoque munus et ex arbitrio obeuendum esse dicentes, et non ultra nonam detinendum, de suo scilicet more » c. X.

(2) Un esempio solo. Proprio sull'inizio del trattato c'è questo periodo: « Piget jam cum talibus congredi, pudet iam de eis altercari quorum nec defensio verecunda est. Quomodo enim protegam castitatem et sobrietatem sine taxatione adversariorum? Quinam isti sint, semel nominabo: exteriores et interiores botuli psychicorum. Hi paracleto controversiam faciunt: propter hoc novae prophetiae recusantur: non quod alium deum praedicent Montanus et Priscilla et Maximilla, nec quod Jesum Christum solvant, nec quod aliquam fidei aut spei regulam evertant, sed quod plane doceant saepius ieiunare quam nubere ».

(3) Rom., XIV, 2 seg. è invocato perchè sia rispettato l'uso « montanistico » locale di moltiplicare le « hebdomadae xerophagiarum », oltre quella in uso in tutta la comunità, e il protrarsi della « statio » regolamentare. V. c. XV.

diatamente ti ricorderai la tua vantata primogenitura. Lascia andare: la tua carità bolle nelle marmitte, la fede arde in cucina, la speranza è tutta coricata sui piatti. Delle tre, l'agape è senza dubbio la più degna [1]: è per essa che i tuoi adolescenti si giacciono con le sorelle. Appendici della gola — chi mai ne potrebbe dubitare? la lascivia e la voluttà... Oh, a noi invece non dispiace l'aspetto emaciato. Dio non dà la carne a peso, o lo Spirito su misura. A buon conto, un corpo più esile entrerà più agevolmente attraverso l'angusta porta della salvezza, farà più presto a risorgere un organismo più leggero, si manterrà intatta più a lungo nel sepolcro una salma più asciutta. Si rimpinzino per bene coloro che si esercitano alla boxe e i pugilatori delle olimpiadi. Conviene l'ambizione di un florido corpo a chi ha bisogno delle forze fisiche. E pure anche costoro si allenano nelle loro diete. Altra la nostra robustezza, perchè d'altra natura la contesa. La nostra non è lotta con la carne e con il sangue, bensì con le potenze del mondo e con gli spiriti del male. Ora, avversari di questa fatta non occorre affrontarli con la carne e con il sangue, ma con la fede desta e con lo spirito rigoroso. Siamo precisi: un cristiano ben pasciuto farebbe molto più comodo ad orsi e a leoni, che non a Dio: se anche per incontrarsi con le belve, non fosse necessario il tirocinio della mortificazione » [2].

Qualora anche Tertulliano avesse chiuso il ciclo della sua attività di polemista religioso col *de jejunio adversus psychicos*, l'intransigenza sospettosa e irritabile in cui egli si era andato progressivamente a cacciare avrebbe avuto il suo conveniente epitafio. Ma le circostanze si incaricarono di offrire a questa intransigenza il modo di esplodere in maniera anche più brutale e rumorosa, proprio in quel terreno in cui il fervore montanista dello scrittore si innestava sul suo puritanismo, fattosi più esigente e più ombroso, quello cioè dei rapporti sessuali.

Un giorno giunse agli orecchi di Tertulliano la nuova che un'alta autorità ecclesiastica aveva, con solenne prosopopea,

---

(1) Parodia pungentissima di I Cor. XIII, 13.

(2) C. XVII.

adottato un provvedimento di una novità e di una gravità sconcertanti: aveva, cioè, stabilito che nella chiesa del Cristo si concedesse il perdono, quante volte fosse necessario, ai rei di peccati carnali. Non era la prima volta l'abbiamo visto, che il problema penitenziale si ponesse alla trattazione di Tertulliano, diciamo più genericamente, alla considerazione della comunità cristiana. Un vent'anni prima circa, fresco ancora della lettura del Ποιμήν di Erma, giustamente preoccupato di non scoraggiare di fronte alla prassi cristiana i fedeli così variamente insidiati dalla propinquità contaminante del secolo, il polemista aveva ampiamente discusso degli oneri morali che la μετάνοια cristiana imponeva al convertito. E, facendo eco alla prassi invalsa nella comunità romana dai tempi del vescovo romano Pio, e di là passata in quella cartaginese, aveva riconosciuto, per una sola volta però, valido il perdono ufficiale, concesso, mercè l'esomologesi, a coloro che il « demonio » avesse, dopo il battesimo, fatto cadere nelle spire del suo insidioso assedio. Allora Tertulliano, interprete di una comunità nella quale la paura della repressione politica e la velenosa propaganda quietistica dell'eresia non avevano ancora menato strage e non avevano ottuso la sensibilità religiosa, aveva potuto, senza temerne ripercussioni rovinose, sanzionare anche lui l'unica penitenza ai caduti, la riconciliazione a coloro che comunque fossero stati sopraffatti da Satana, intento a ferire gli occhi dei fedeli con lo strale della concupiscenza carnale, a fiaccarne i nervi con le lusinghe del secolo, a sovvertirne la fede con la paura dei poteri terreni, a deviarne il cammino con l'insegnamento della menzogna [1]. Ma ora la situazione era del tutto cambiata. La penetrazione ereticale, mal dissimulato sforzo di inserzione nel mondo dei valori profani; la codarda paura dell'ostilità politica; il fascino delle consuetudini mondane; avevano fin troppo devastato il campo dell'associata esperienza cristiana, perchè fosse possibile abbondare in misericordia e in longanimità. Tertulliano, nel suo fervore montanista, avrebbe volentieri cancellato la concessione del *de poenitentia*, per quanto il suo gesto

---

(1) *De poen.*, 7. Cfr. sopra il cap. IV.

potesse apparire una palmare smentita alle posizioni precedenti [1]. E invece, nel mondo degli psichici, travolto verso l'abisso delle contaminazioni, si celebrava, senza clausole restrittive, il perdono a quella licenza dei costumi sessuali che della viltà pubblica, della obliterazione infingarda dei doveri religiosi è la complice immancabile. L'indomito polemista insorse per l'estrema difesa.

Contro chi e contro che cosa precisamente? Poichè il *de pudicitia* è l'ultimo scritto di Tertulliano, rispondere al quesito significa sapere quale epitafio egli si è prescelto per la sua tomba. Ma il compito non è agevole [2].

Se fosse criticamente consentito valutare e interpretare gli incisi e le qualificazioni disseminati in un documento dell'antica letteratura cristiana alla luce del valore e del significato che essi tradiscono nel posteriore sviluppo della disciplina ecclesiastica, non potrebbe cader dubbio sulla identità personale del personaggio direttamente preso a partito nel *de pudicitia*. A differenza dagli altri scritti contro gli « psichici », questo infatti non investe la massa dei tiepidi e dei codardi, che hanno, nella presunzione dell'ortodossia, trovato il diversivo alla loro piatta transigenza: ha di mira invece un personaggio singolo e deter-

---

(1) Tertulliano non ha alcun pudore nel riconoscerlo. « Erit igitur et hic adversus psychicos titulus, adversus meae quoque sententiae retro penes illos societatem, quo magis hoc mihi in notam levitatis obiectent. Numquam societatis repudium delicti praejudicium est. Quasi non facilius sit errare cum pluribus, quando veritas cum paucis ametur. At enim me non magis dedecorabit utilis levitas quam ornarit nocens. Non suffundor errore quo carui, quia caruisse delector, quia meliorem me et pudiciorem recognosco. Nemo proficiens erubescit. Habet et in Christo scientia aetates suas » c. I. Del resto, Tertulliano ha modo di giustificare il suo cambiamento. Egli non vuole contestare nè pure ora un astratto diritto ecclesiastico di rimettere le colpe, ma, a norma degli oracoli del Paracleto, vuole assolutamente circoscriverne l'esercizio e ridurne la portata. « Sed habet, inquis, potestatem ecclesia delicta donandi. Hoc ego magis et agnosco et dispono, qui ipsum Paracletum in prophetis novis habeo dicentem: — potest ecclesia donare delictum, sed non faciam, ne et alia delinquant. — Quid, si pseudopropheticus spiritus pronuntiavit? Atqui magis eversoris fuisset et semetipsum de dementia commendare et ceteros ad deliquentiam temperare » c. 21.

(2) Infatti verte in proposito una polemica che, col tempo, lungi dal risolversi, si è invece acuita e complicata. Il Rolffs ne ha tracciato minutamente la storia nella *Einleitung* del suo saggio: *Das Indulgens. Edict des römischen Bischofs Kallist*, kritisch untersucht und reconstruiert. Leipzig, Hinrichs, 1893, « Texte und Unters. », XI, 3. Per gli ulteriori suoi sviluppi, v. Donini, *Ippolito di Roma*, c. 21.

minato. Al quale lo scrittore indirizza una serie di epiteti, che nella disciplina unitaria del romanesimo sono assurti alla dignità di titoli specifici e incomunicabili del vescovo di Roma. Tertulliano chiama l'innominato, che si è assunto la grave responsabilità di un generale verdetto di condono a tutti gli adulteri e a tutti i fornicatori della comunità cristiana, « pontifex maximus, episcopus episcoporum » (c. 1), « bonus pastor et benedictus papa » (c. 13), « apostolicus » (c. 21), e lo addita in atto di appropriarsi l'investitura data dal Cristo a Pietro (*ibid.*). Ve n'è più che a sufficienza per dirigere immediatamente la nostra fantasia e il nostro spontaneo collegamento verso la sede vescovile di Roma. Ma non v'è qui una trasposizione storica, che, agli inizi del terzo secolo, si riduce, puramente e semplicemente, ad un anacronismo? (1). Sì, senza dubbio, ma l'anacronismo, caso mai, è molto meno semplice di quanto a prima vista si sarebbe indotti a pensare, e, probabilmente, più che di anacronismo, occorre parlare di una sussunta e di una ritorsione polemica, cui la storia ha dato una curiosa convalida, sì da trasformarla in una profetica anticipazione.

Sta di fatto che un vescovo romano, proprio dell'epoca in cui ci troviamo, si è occupato dei rapporti fra i sessi nella società cristiana e ha legiferato in materia. È quello che ci hanno rivelato i *Philosophumena* (2). Dopo avere per otto lunghi libri di una esposizione pesante e faticosa confutato le eresie, mercè

(1) È l'argomento, meno sviluppato, ma probabilmente il più efficace, che ha indotto il Donini (*L'editto di Agrippino*, in « Ricerche religiose », I, 1 e *Ippolito di Roma*. Roma, 1925, cap. VI) a far propria e a corroborare la tesi, che ripiega da Roma su Cartagine, per individuare il personaggio che Tertulliano combatte. « L'espressione *vescovo dei vescovi* è sarcastica solo a patto che noi la riferiamo a un vescovo che non sia quello di Cartagine; in caso diverso essa implicherebbe un certo riconoscimento, anacronistico per ciò che riguarda l'età e antistorico per ciò che riguarda Tertulliano, delle mire assolutistiche dell'avversario » (*op. cit.*, pag. 183). Non sapremmo dar torto al Koch quando ribatte: « Warum das — pontifex maximus quod est episcopus episcoporum — nur sarkastisch sein könne, wenn man es auf einen nichtrömischen Bischof beziehe, ist schlechterdings nicht einzusehen » (« Theologische Literaturzeitung », 1926, col. 519).

(2) Non occorre qui entrare in una esposizione minuta delle sorti dei *Philosophumena* e della loro importanza per la conoscenza della vita e del pensiero del cristianesimo occidentale agli inizi del terzo secolo. Poichè esiste oggi una buona monografia italiana sull'argomento, quella del Donini, possiamo limitarci a rimandare ad essa.

una loro artificiosa riduzione ai presupposti della speculazione precristiana, Ippolito giunge nel nono libro del suo ἔλεγχος alla impugnazione delle idee e della disciplina del suo fortunato avversario: Callisto. La narrazione si fa di colpo viva e colorita. Lo scrittore tratta di polemica che lo riguarda da vicino e lo tocca nelle sue più sensibili fibre. Ed egli accumula contro il malcapitato vescovo ortodosso le più sanguinose accuse, da quella di bancarottiere fraudolento a quella di fautore prezzolato di eretici. Dopo di che, entra su terreno anche più scottante e ignominioso: « avendo osato tutto ciò, questo ciarlatano mise insieme una scuola in contrapposizione alla chiesa, insegnando come abbiamo detto. Di più, primo fra tutti, escogitò di rallentare i freni a tutto che si riferisce ai piaceri degli uomini [1], proclamando che da lui si dava il perdono a tutti i peccati. Poichè chi si raduni presso qualche altro e si dica cristiano, e commette qualche colpa, dicon costoro, qualora si rifugi nella scuola di Callisto, è immediatamente alleggerito dal peso della sua colpa. Aderendo di buon grado alla quale sentenza molti, punti nella loro coscienza e ripudiati da parecchi gruppi, alcuni anzi cacciati da noi dalla chiesa con una formale condanna, passati al loro gruppo, riempirono la sua scuola. Costui andò anche più in là e sentenziò che qualora un vescovo pecchi, sia pure a morte, non deve essere rimosso. Onde cominciarono vescovi, preti e diaconi digami e trigami ad essere ammessi nei gradi della gerarchia. Chi parimenti trovandosi già nel clero avesse contratto nozze, poteva rimanere costui nel clero, come immune da colpa... E alle donne concesse, che se nubili, e bruciate da passione in età inoltrata, o se riluttassero a sacrificare il loro rango in un matrimonio legale; si tenessero pure un amante come l'avessero scelto, o servo, o libero, e lo considerassero come sposato al di fuori della legge, al posto del marito. Si capisce come donne così dette cristiane ne fossero tratte a por mano a mezzi antifecondativi e ad adottare fasciature che provocassero l'aborto, non volendo aver figli da servi

(1) Συγχωρεῖν. Il Donini corregge giustamente la traduzione del De Labriolle « pardonner » in quella di « dar libero sfogo ». *Op. cit.*, pag. 174, n. 1.

o comunque da uomini di bassa estrazione, in comparazione della loro nobiltà e della loro ricchezza. Ecco a qual livello di empietà si spinse questo farabutto [1], autorizzando nel medesimo tempo l'impudicizia adultera e l'infanticidio. E mediante queste audaci malefatte gli impudenti osano proclamarsi — chiesa cattolica — e molti, pensando di far cosa buona, si aggregano ad essi. Con costui, per la prima volta, si è giunti a consentire per essi un secondo battesimo. Tutto ciò ha combinato il meravigliosissimo Callisto, la cui scuola sopravvive, custodendone le consuetudini e la tradizione, senza preoccuparsi affatto di sapere con chi convenga mantenere la comunione, ma indistintamente a tutti offrendo solidarietà » [2].

Indubbiamente la diatriba anticallistiana del vescovo scismatico di Roma, contiene molto, ma molto più di quel che non offra la schematica inscrizione in falso del *de pudicitia* tertullianeo [3]. Ippolito si dilunga, con raffinata malignità, ad annoverare per disteso tutte le aberrazioni morali a cui ha dischiuso il varco Callisto, preoccupato di far numero nel suo accomodante διδασκαλεῖον. Lo scrittore cartaginese riassume in un verdetto i provvedimenti contro cui si leva con tutto l'impeto della sua fede ferita e scandalizzata: « audio etiam edictum esse propositum, et quidem peremptorium. Pontifex scilicet Maximus, quod est episcopus episcoporum, edicit: — ego et moechiae et fornicationis delicta paenitentia functis dimitto. — O edictum cui adscribi non poterit — bonum factum! — Et ubi proponetur liberalitas ista? Ibidem, opinor, in ipsis libidinum januis, sub ipsis libidinum titulis. Illic eiusmodi paenitentia promulganda est, ubi delinquentia ipsa versabitur. Illic legenda est venia, quo cum spe eius intrabitur. Sed hoc in ecclesia legitur, et in ecclesia pronuntiatur, et virgo est. Absit, absit a sponsa Christi tale praeconium! » [4]. Ma perchè nel valutare le divergenze fra la

---

(1) Ὁρᾶτε εἰς ὅσην ἀσέβειαν ἐχώρησεν ὁ ἄνομος μοιχείαν καὶ φόνον ἐν τῷ αὐτῷ διδάσκων.

(2) *Phil.*, IX, 12.

(3) È l'argomento principe di cui si fanno forti i sostenitori della tesi che l'*episcopus* attaccato dal polemista africano sia Agrippino e non Callisto. V. Donini, *op. cit.*, pag. 174.

(4) *De pudicitia*, I. Ed. De Labriolle.

situazione prospettata da Ippolito e quella sommariamente delineata da Tertulliano e nel trarre dal confronto scambievole deduzioni storiche non si cada in esagerazioni e quindi in equivoci, occorre pure non dimenticare che Tertulliano è così fatto temperamento di scrittore da prendere dalla realtà della vita e della storia sol quel che risponde agli intenti della sua polemica; che Ippolito, dal canto suo, è tratto, più o meno consapevolmente, dal suo livore personale contro Callisto a diluire e a isolare, moltiplicandole, le applicazioni della condotta di governo del vescovo lassista. Occorre pure non dimenticare che Tertulliano può avere scritto, di impulso, al primo sentore giunto in Africa della riforma penitenziale che Callisto introduceva nella chiesa, mentre Ippolito sicuramente scriveva parecchi anni più tardi, quando Callisto era già morto e la disciplina da lui inaugurata aveva prodotto abbondantemente i suoi deleteri effetti.

Quanto, appunto, la invettiva dell'africano sia lo scatto di un'anima rigida, offesa nelle sue più gelose predilezioni dall'attentato che l'alto potere ecclesiastico ha consumato ai danni della purezza tradizionale della morale credente, traspare dai termini stessi in cui egli pone la controversia e dal prescindere che egli deve fare dalle conseguenze concrete che il bando improvvido può aver provocato. D'altro canto in quale potere ufficiale vada a cadere l'infuocata filippica può desumersi dalle sue qualità stesse specifiche e dalla terminologia di cui è fatto uso nel flagellante sarcasmo.

Come sempre, Tertulliano ha bisogno di far colpo. Egli non si attarda nell'indagare per minuto i singoli capoversi della sconcertante sentenza vescovile. Preferisce disegnarne il contenuto con una frase che dia il peggiore dei suoni: « ego et moechiae et fornicationis delicta paenitentia functis dimitto: — io perdono ai rei di adulterio e di fornicazione che si siano sottoposti alla penitenza » (1). Nel corso del trattato egli si dà l'aria di specificare, incidentalmente, l'ambito dei termini, dichiarando che

(1) Il proposito di ricavare ad ogni costo da un'opera passionalmente polemica come quella di Tertulliano l'editto combattuto vizia il lavoro del Rolffs, sotto altri punti di vista del resto commendevolissimo.

esiste già in proposito un uso linguistico corrente della fede (1). Ma egli stesso si smentisce altrove (2), mostrando più tosto che, per lui, invece, *adulterium* e *stuprum* appaiono sinonimi, e che come sinonimi egli interpreta la μοιχεία e la πορνεία neotestamentarie. L'uso dei vocaboli, qui nel *de pudicitia*, gli è evidentemente suggerito dal linguaggio del decreto ch'egli prende violentemente a combattere. Ma anche nella stilizzazione del decreto doveva aver esercitato la sua azione il linguaggio neotestamentario, tendente a porre su un medesimo piano la μοιχεία e la πορνεία (3). Il perdono è stato solennemente assicurato a tutti i rei di peccati carnali, che soggiacciono all'esomologesi ecclesiastica (4).

Contro questa licenza di costumi sessuali, di cui Tertulliano presente l'irruzione irrefrenabile nel recinto sacro del Signore, quando sia applicata la condiscendente tolleranza degli avversari, egli si leva inferocito. E abituato com'è a malmenare con il flagello dell'ironia e del sarcasmo, disegna immediatamente,

---

(1) « Imprimis quod moechiam et formicationem nominamus, usus expostulat. Habet et fides quorundam nominum familiaritatem », c. IV.

(2) Egli infatti adopera più comunemente « adulterium et stuprum » anche là dove il testo greco del Nuovo Testamento avrebbe dovuto spontaneamente suggerirgli « moechia et moechari », come nella traduzione di Mt., v. 28 (« qui viderit, inquit, mulierem ad concupiscendum, iam stupravit eam in corde suo » *de exhort. cast.*, IX) e di Mt., v. 32 (« qui dimiserit uxorem suam praeterquam ex causa adulterii, facit eam adulterari, et qui dimissam a viro duxerit, adulteratur utique », *de monog.*, IX).

(3) Μοιχεία propriamente è *adulte ium*. E πορνεία è ἡ χωρὶς ἀδικίας ἑτέρου γινομένη τισὶ τῆς ἐπιθυμίας ἐκπλήρωσις (Greg. Niss., *Ep. can.*, II, 118). *Fornicatio*, che è *scorti consuetudo*, le corrisponde propriamente.

(4) Non si deve pensare però che il vescovo misericordioso e longanime non avesse posto alcun limite alla potestà della assoluzione ecclesiastica. Il genere di argomentazioni *ad hominem* adoperato da Tertulliano mostra al contrario che v'erano dei peccati carnali contro natura, che egli aveva positivamente escluso dal novero dei remissibili. « Dabis ergo et idololatrae et omni apostatae veniam, quia et populum ipsum totiens reum istorum totiens invenimus retro restitutum. Communicabis et homicidae, quia et Nabothae sanguinem Achab deprecatione delevit, et David Uriae caedem cum causa eius moechia confessione purgavit. Jam et incesto donabis propter Loth et fornicationes cum incesto propter Judam, et turpes de prostitutione nuptias propter Osee, et non tantum frequentatas, verum et semel plures propter patres nostros », c. VI. Come la disciplina penitenziale ecclesiastica procedesse per gradi nel sanzionare il perdono delle colpe carnali è mostrato convincentemente dai canoni del sinodo di Elvira, che il Rolffs chiama logicamente in soccorso per la intelligenza del *de pudicitia* tertullianeo e del decreto in questa combattuto (*op. cit.*, pag. 26 e seg.).

del legislatore ecclesiastico che abusa del suo potere per contaminare la purezza della prassi cristiana, una caricatura tanto più pungente, quanto più maliziosamente ricavata di su immagini maestose e rivestita di epiteti magniloquenti. Tertulliano, mutuando l'espressione dal linguaggio aulico della politica imperiale, chiama il decreto vescovile un *edictum peremptorium* (1). Gli affibbia i titoli che possono rendere il parodistico avvicinamento alle sentenze imperiali più offensivo e più irriverente: « pontifex maximus et episcopus episcoporum » (2) e lo fa parlare, in materia così scottante, in prima persona: « ego dimitto moechiae et fornicationis delicta ». E spingendo il parallelismo fino all'estreme possibili applicazioni, commenta che per un editto di tal genere, non sarà possibile pronunciare l'*omen* di rito: « bonum factum! » (3). Pensa anzi che debba, convenientemente, essere affisso alla porta dei lupanari, là dove sono i titoli ignominiosi delle varie forme di libidine.

Una presentazione di questo genere fa intuire la linea implacabile di tutto lo scritto. Tertulliano scorge nella dissolutezza dilagante un nuovo indizio del precipitare del mondo verso gli ultimi eventi. E per questo non si vergogna di confessare che le stesse concessioni fatte nel *de paenitentia* sono da lui ora rigidamente ritirate (4). « Anche la sapienza cristiana ha le sue

---

(1) Editti si chiamano le decisioni dei *magistratus populi romani*, rese di pubblica ragione. Al tempo della repubblica e al principio dell'età imperiale l'editto del pretore rivestiva il più imponente significato. Ma dopo che l'imperatore Adriano aveva fatto fissare nell'*edictum perpetuum* la tradizione giuridica venutasi progressivamente svolgendo attraverso gli editti, l'editto del pretore perdè ogni importanza. Tertulliano pone più tosto l'editto dell'imperatore come sarcastico termine di confronto all'editto del vescovo lassista. Gli editti imperiali promanavano dal diritto di decisione, che spettava agli imperatori come ai magistrati. La forma degli editti imperiali era sostanzialmente stereotipa. Precedeva il nome dell'imperatore con la sua titolatura completa. Seguiva il testo della decisione, in cui l'imperatore parlava in prima persona.

(2) L'intenzione canzonatoria di Tertulliano mi fa escludere che nel « coniare » qualificativo di « pontifex maximus » per il vescovo perdonatore di fornicatori, egli pensi a Lev., XXI, 10, anzichè alla « somma autorità sacerdotale pagana », come vorrebbe il Donini, *op. cit.*, pag. 182, n. 2.

(3) V. Plauto, *Poen.* prol. 16.

(4) Del Pastore di Erma, che l'aveva allora piegato ad un perdono, dice: « sed cederem tibi, si scriptura Pastoris, quae sola maechos amat, divino instrumento meruisset incidi, si non ab omni concilio ecclesiarum etiam vestrarum inter apocrypha

età » (1). Ciascuno pertanto deve assumere, consapevolmente, le responsabilità che gli spettano (2).

Poi il tono della polemica si fa gradatamente un po' meno violento, là dove lo scrittore si dilunga in illustrare e in ridurre ad una ragionevole portata gli episodi e i testi così del Vecchio come del Nuovo Testamento, che vengono invocati quali argomenti apodittici della longanimità di Dio verso i peccatori. Ad essi, Tertulliano contrappone il concetto predominante della giustizia divina, le copiose e fondamentali asserzioni bibliche sulla gravità delle colpe carnali, accennando alle quali egli è spontaneamente indotto a dichiarazioni di molto valore sulla natura della colpa originale e sull'efficienza del riscatto cristiano (3): contrappone sopra tutto la visione globale del cristianesimo, come trasposizione della natura in una sfera superiore di doveri e di ideali, contro la cui incontaminata e infrangibile validità è fatuo invocare incisi isolati della letteratura rivelata (4).

Ma la logica della discussione, la formale argomentazione dell'avversario, costringono Tertulliano ad affrontare in pieno

---

et falsa iudicaretur, adultera et ipsa et inde patrona sociorum », c. X. Sulla possibile utilizzazione di questo passo per l'assegnazione di una data acconcia al così detto canone muratoriano, v. A. v. Harnack, *Ueber den Verfasser und den literarischen Charakter des Muratorischen Fragments*, nella « Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft », XXIV, 1-16.

(1) « Habet et in Christo scientia aetates suas, per quas devolutus est et apostolus », c. I.

(2) Tertulliano assume la sua proclamando che la penitenza la quale merita da Dio il perdono è la conversione; che il fedele perdonerà le offese, ma serberà a Dio il diritto di perdonare una vita di licenziosità, attraverso la μετάνοια « Ubi est postulationis vis, illic etiam remissionis; ubi nec postulationis, ubi neque remissionis. Secundum hanc differentiam delictorum paenitentiae quoque condicio discriminatur. Alia erit quae veniam consequi possit, in delicto scilicet remissibili, alia quae consequi nullo modo possit, in delicto scilicet inremissibili », c. II.

(3) Il c. VI è uno dei pochissimi passi tertullianei dove traspare il realismo della concezione della colpa ereditaria: « Arserit ante Christum caro, immo perierit antequam a Domino suo requisita est: nondum erat digna dono salutis, nondum apta officio sanctitatis. Adhuc in Adam deputabatur cum suo vitio, facile quod speciosum viderat concupiscens, et ad inferiora respiciens, et de ficulneis foliis pruriginem retinens. Inhaerebat usquequaque libidinis virus (ex lacte sordes hoc habent), idoneae quod nec ipsae adhuc aquae laverant ».

(4) « Est hoc sollemne perversis et idiotis haereticis, iam et psychicis universis, alicuius capituli ancipitis occasione adversus exercitum sententiarum instrumenti totius armari », c. XVI.

il problema della capacità carismatica della chiesa. E lo fa da millenarista e da montanista. Iddio solo, lo Spirito, ha virtù di rimettere le colpe. Sa benissimo che c'è già un potere il quale si fa forte delle promesse rivolte da Cristo a Pietro (1). Ma quelle promesse, ribatte Tertulliano, furono strettamente personali. E ad ogni modo, se v'è gruppo cui possa competere il privilegio di Pietro, non sarà di certo la tarda e pigra comunità degli psichici, ma unicamente la federazione degli spirituali, quella che ammette, con la teologia economica, la progressiva realizzazione del Regno di Dio (2). È vero. Quegli che ha elargito e sanzionato il perdono delle colpe carnali ha cercato di accreditare il proprio gesto, chiamando a garantirlo i reduci dalla prova della confessione (3). Ma il rimedio è peggiore del male. È ridicolo chiamare a perdonare peccati carnali confessori reduci dalla prova, quando l'apostasia, peccato carnale anch'essa, è tanto più perdonabile perchè commessa, non nelle delizie della voluttà, ma nello spasimo della tortuta, non viene perdonato (4).

Con quest'ultima argomentazione, che poteva sembrare una lepidezza, ed era una pungentissima staffilata, Tertulliano poteva immaginarsi di aver stretto con le spalle al muro il vescovo, che aveva bandito l'indulgenza plenaria ai fornicatori e ai dissoluti. Non aveva fatto i conti con la storia. A meno di quarant'anni di distanza, il vescovo di Cartagine, Cipriano, si costituiva testimone della disseminazione trionfale della prassi penitenziale che Tertulliano aveva così disperatamente depre-

---

(1) C. XXI: « praesumis (in base a Mt. XVI, 18 e segg.) et ad te derivasse solvendi et alligandi potestatem, id est ad omnem ecclesiam Petri propinquam ».

(2) « Et ipsa ecclesia proprie et principaliter ipse est spiritus, in quo est trinitas unius divinitatis, pater et filius et spiritus sanctus. Illam ecclesiam congregat quam dominus in tribus posuit. Atque ita exinde etiam numerus omnis qui in hanc fidem conspiraverint ecclesia ab auctore et consecratore censetur. Et ideo ecclesia quidem delicta donabit, sed ecclesia spiritus, per spiritalem hominem, non ecclesia numerus episcoporum », c. XXI.

(3) Callisto era reduce dalle miniere della Sardegna. « At tu iam et in martyras tuos effundis hanc potestatem. Ut quisque ex consensione vincula induit adhuc mollia in novo custodiae nomine, statim ambiunt moechi, statim adeunt fornicatores », c. XXII. C'è qui una coincidenza non disprezzabile con l'invettiva ippolitiana.

(4) « Nemo volens negare compellitur, nemo volens fornicatur », c. XXII.

cato [1]. Ma in pari tempo, opponendosi a propria volta alla disciplina romana lassista sul battesimo, ritenuto valido, degli eretici, doveva, con amarezza, deplorare che, oltre mare, ci fosse chi accampava, abusivamente, il titolo e la potestà di « episcopus episcoporum » [2]. Il qualificativo escogitato da Tertulliano per bollare Callisto, affibbiandogli un titolo da aggiungere nell'« editto » del malcostume, era divenuto, complice il favore che non doveva esser mancato alla pratica lassista del vescovo innovatore, un titolo ufficiale. Tertulliano poteva scendere nel sepolcro nell'isolamento della sua intransigenza sdegnosa. Ma come egli aveva servito gli interessi della teologia occidentale, insorgendo contro il papa patrocinatore del monarchianismo prasseano, egli aveva parimenti servito la causa della disciplina unitaria del cattolicismo romano pur col feroce sarcasmo del *de pudicitia*. Così strana è la dialettica di sviluppo delle società spirituali!

---

(1) « Nam et moechis a nobis poenitentiae tempus conceditur et pax datur. Non tamen idcirco virginitas in ecclesia deficit, nec quia adultero paenitentia et venia laxatur, continentiae vigor frangitur... Et quidem apud antecessores nostros quidam episcopis istic in provincia nostra dandam pacem moechis non putaverunt et in totum poenitentiae locum contra adulteria cluserunt », *Ep.* LV, 20-21.

(2) « Neque enim quisquam nostrum episcopum se episcoporum constituit, aut tyrannico terrore ad obsequendi necessitatem collegas suos adigit, quando habeat omnis episcopus pro licentia libertatis et potestatis suae arbitrium proprium, tamque iudicari ab alio non possit, quam nec ipse possit alterum iudicare », *Sententiae episcoporum*, ed. Hartel, I, 436.

PARTE SECONDA

IL MERIGGIO

I

DA TERTULLIANO A CIPRIANO

I ricordi storici della vita del cristianesimo antico sono affidati quasi unicamente alle opere di quegli scrittori, la validità normativa ed edificativa dei quali valse a superare la prova della tradizione manoscritta medioevale. Per questo la serie di tali ricordi tradisce lacune sensibili e la loro coerente giustapposizione offre qualche imbarazzo. Il cristianesimo africano, che appare negli scritti di Tertulliano prospero e saldamente organizzato, aperto a tutte le controversie e a tutte le inquietudini da cui era travagliata la società universale dei fedeli, sotto la duplice pressione della persecuzione e del pensiero ereticale, deve, dopo il grande apologista, attendere più di un trentennio per trovare un nuovo esponente ed interprete, ugualmente significativo.

Ma una fraternità religiosa, vivente di un messaggio affidato a testi segnati da un sigillo autoritativo, può offrire le tracce della sua progrediente evoluzione, pur attraverso il processo cui soggiacciono la utilizzazione e l'assimilazione dello stesso testo canonico. Proprio nel periodo di tempo che separa Tertulliano da Cipriano, il testo biblico latino [1], da cui trae alimento la

(1) Non si deve dare una estensione anacronistica a simile designazione. Le comunità cristiane latine dei primi secoli non conoscono una Bibbia, nel valore mo-

comunità cristiana dell'Africa romana, si avvia a gran passi verso una forma stilizzata ed ufficiale, che si manterrà pressochè inalterata fino all'epoca dei grandi lavori critici ed esegetici di san Girolamo. A propria volta, questo laborioso processo di unificazione e di fissazione, che investe il testo rivelato e lo trae fuori dal caos delle singole versioni individuali dell'originale greco [1], verso una dizione uniforme e accreditata, non si offre ad una esplorazione sicura ed esauriente. Il testo sacro di una denominazione religiosa è qualcosa di vivente e di intimamente mescolato alle espressioni multiformi della sua esperienza mistica e culturale. E come tutte le realtà vive, si sottrae ad una notomizzazione precisa. L'uso fattone dagli scrittori, i riferimenti delle epigrafi, i superstiti avanzi liturgici, ci aiutano a segnalare, a grandi tappe, la strada della sua progressiva cristallizzazione. Non sono però sufficienti a rivelarci, piano per piano, il lento cammino percorso, attraverso l'anonima utilizzazione fattane dalla massa credente, prima di toccare la sanzione della ufficialità [2].

Che versioni latine della Bibbia greca dei Settanta e dei libri del Nuovo Testamento esistessero già nella comunità cartaginese quando Tertulliano dava inizio alla sua feconda car-

---

derno del vocabolo. I vari gruppi di libri compresi nel canone circolavano separatamente. Noi non conosciamo un *corpus* di tutte le scritture canoniche, di « pandette latine », come le ha finemente definite il Burkitt (*The old Latina and the Itala*, pag. 5), antecedente al settimo secolo.

(1) Di questa iniziale molteplicità di versioni personali nel cristianesimo africano si rende garante sant'Agostino, con i notissimi incisi del *de doctrina christiana* (II, 11-16): « qui enim Scripturas ex hebraea lingua in graecam verterunt, numerari possunt: latini autem interpretes, nullo modo. Ut enim cuique primis fidei temporibus in manum venit codex graecus, et aliquantulum facultatis sibi utriusque linguae habere videbatur, ausus est interpretari ».

(2) Vale, naturalmente in misura attenuata, per tutto il testo biblico, quel che così bene il Capelle dice del Salterio: « il fut un temps où le texte latin des psaumes était un texte vivant: il fut un temps où le peuple chrétien, à Carthage et à Rome, dans les Gaules, en Espagne, partout, prenait part active à la psalmodie liturgique, répétant, comme un refrain sacré, quelqu'une des plus expressives pensées du psaume chanté à l'ambon ou dans la schola. En le répétant, il s'y attachait... Il est capital, dans l'étude des versions anciennes, de tenir compte de cette vie du texte au sein du peuple » (*Le texte du psautier latin en Afrique*, nei « Collectanea biblica latina » vol. IV, pag. 179).

riera di scrittore (1); che anzi ne attingesse nei suoi riferimenti

(1) I confini geografici entro i quali si svolge la nostra trattazione ci trattengono dall'affrontare, sia pure di scorcio, la questione generale, vessatissima, delle versioni bibliche latine pregeronimiane. Per ragguagli, sommari ma precisi e per indicazioni bibliografiche, rimandiamo all'articolo *Bibelübersetzungen* della « Realencyklopädie fur protestantische Theologie und Kirche » 3, III B, pag. 26 e seg., del Nestle e ai complementi nel volume dei « Nachträge », pag. 210 e seg. G. De Sanctis ha inserito, come appendice, scrupolose « Note bibliografiche sul testo evangelico del codice k » nel volume: *Il codice evangelico k della Biblioteca universitaria nazionale di Torino*, riprodotto in fac-simile per cura della R. Accademia delle Scienze di Torino (Torino, Molfese, 1913), tracciando un felice quadro schematico delle indagini intorno alla bibbia latina, dalle ipotesi, profetiche, del Wiseman nelle *Two Letters on some parts of the controverse concerning I. John 8, 7* del 1832, ai classici lavori del Rönsch, alle più recenti indagini di H. v. Soden. Contributi più recenti e rilevantissimi a questa zona di indagini non ne mancano. Menzioniamo, *honoris causa*, il preziosissimo *Novum Testamentum Sancti Irenai Episcopi Lugdunensis*, being the New Testament Quotations, in the old-latin Version of the ἔλεγχος καὶ παρατροπὴ ψευδωνύμου γνώσεως: edited from the Mss. with Introductions, Apparatus, Notes and appendices, by the late W. Sanday and C. Turner, assisted by A. Souter (Oxford, 1923). Si sa come la classificazione dei testi evangelici latini pregeronimiani proposta dal Westcott, dal Wordsworth e dall'Hort, ripartiti in testi africani, conformi cioè alle citazioni ciprianee, in testi europei, usati cioè nell'Europa occidentale fino all'epoca costantiniana e in testi italiani, collegati cioè con revisioni italiane del quarto secolo declinante, ha subito impugnazioni degne di molta considerazione. Il von Soden (*Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt hergestellt auf Grund ihres Textgeschichte*, I T. II Abt. A., pag. 1544 e seg.) ha proposto la ripartizione dei testi evangelici latini pregeronimiani in due classi, l'af. (il gruppo africano), a cui riporta il testo conservato dal codice bobbiense, oggi della Nazionale di Torino G. VII, 15 e del palatino, oggi della imperiale di Vienna Lat. 1185, con un foglio alla biblioteca del Trinity College a Dublino N IV, 18, e l'it. (il gruppo italico), rappresentato dalla massa degli altri codici. La questione dei rapporti e della natura dei vari gruppi di testimonianze manoscritte è complicata da quella del testo originario seguito e da quella delle interferenze con altre versioni evangeliche. Si aggiunga l'imbarazzo derivante dall'ambigua e a prima vista incomprensibile testimonianza di sant'Agostino nel *de doctrina christiana* (II, 15-22): « plurimum hic quoque iuvat interpretum numerositas, collatis codicibus, inspecta atque discussa. Tantum absit falsitas. Nam codicibus emendandis primitus debet invigilare solertia eorum qui Scripturas divinas nosse desiderant, ut emendatis non emendati cedant, ex uno duntaxat interpretationis genere venientes. In ipsis autem interpretationibus, Itala ceteris praeferatur; nam est verborum tenacior cum perspicuitate sententiae. Et latinis quibuslibet emendandis graeci adhibeantur, in quibus Septuaginta interpretum, quod ad Vetus Testamentum attinet, excellit auctoritas; qui iam per omnes peritiores Ecclesias tanta praesentia sancti Spiritus interpretati esse dicuntur, ut os unum tot hominum fuerit ». Il passo ha fatto, di recente, sbizzarrire gli interpreti nelle maniere più disparate. Il Burkitt (*op. cit.*, Cambridge, 1896, pag. 55 e seg.), dopo aver addotto lo elogio di Isidoro in favore della versione geronimiana (*Etym.*, VI, 4), ricalcato sulle parole agostiniane (« presbyter quoque Hieronymus trium linguarum peritus, ex hebraeo in latinum eloquium easdem Scripturas convertit, eloquenterque transfudit, *cuius interpretatio merito ceteris antefertur, nam*

scritturali, par tesi meno discutibile che discussa [1]. La suppel-

est et verborum tenacior et perspicuitate sententiae clarior, atque utpote a christiano interprete verior »); dopo aver richiamato, più di quanto non fosse stato fatto fin qui, l'attenzione sulla circostanza che « the remarkable extant evidence » (gli *Acta contra Felicem manichaeum*) tende « to show that during s. Augustine's episcopate, from about 400 and onwards, the Church at Hippo read the Gospels from s. Jerome 's version, though for the Acts it retained a very pure form of the old african latin » (pag. 57); ha sostenuto che l' Itala cui rimanda sant'Agostino, come al testo più autorevole, non è altro che la Vulgata geronimiana. Nessuna meraviglia che sia chiamata Itala: « in spite of all that has been written on the word *italus*, to prove that it meant in the fourth century North Italian, few will doubt that it migth mean Italian in a more general sense in the work of an african writing to Africans... Now the Vulgata Gospels, the first part of the new work to come out, were published in Italy at the instigation and under the patronage of the Pope of Rome... At opposed to the-african codices- or the Greek Bible the Vulgata was — italian — to s. Augustine » (pag. 64 e seg.). Il Corssen, rilevando il particolare che il passo in questione si riferisce al Vecchio Testamento e non al Nuovo, estendeva l' ipotesi del Burkitt, applicandola a tutto il testo Vulgato di san Girolamo (nelle « Göttingische gelehrte Auzeigen » 1897, pag. 416 e segg.). Il de Bruyne aderiva alla medesima conclusione (*L'Itala de saint Augustin*, in « Revue bènédictine », 1913, pag. 294 e segg.). Nonostante queste adesioni di valore, la tesi del Burkitt urta contro la tenace opposizione di sant'Agostino alla versione geronimiana dall'ebraico, espressa in un gruppo di lettere ben note. Meno fortunata ancora l' ipotesi del Vaccari, che al posto di Itala debba leggersi Aquila (*Alle origini della Vulgata*, in « Civiltà cattolica », 1915, 4; 1916, 1). O come supporre un così generoso benestare alla versione di Aquila, in un passo nel quale è solennemente ribadita la predilezione agostiniana per i LXX? Caso mai, se non esistesse il controllo isidoriano al testo del *de doctrina christiana*, meglio varrebbe la correzione propostane dal D'Alès (*Novatien*. Étude sur la thèologie romaine au milieu du II siècle. Paris, 1925, pag. 39): « in ipsis autem interpretationibus illa ceteris praeferatur quae est verborum tenacior cum perspicuitate sententiae ». Ma chi può attribuire a sant'Agostino un verdetto tautologico?

(1) La tesi, patrocinata validamente dal Rönsch (dopo aver sostenuto l'origine africana dell'Itala in *Itala und Vulgata*, egli tentava di ricostruire l'originario testo evangelico latino usato nella comunità cartaginese proprio dagli scritti di Tertulliano: *Das Neue Testament Tertullians aus der Schriften derselben reconstruirt*), fu rumorosamente impugnata dallo Zahn nel 1888 (nella *Geschichte des neutestamenseichen Kanons*, I, pag. 51 e segg.), fattosi forte del variabile modo di citare, quale si riscontra nell'apologista e dell'appello all'originale greco nella confutazioue di Marcione. Le indagini più recenti, da quelle del Corssen (nello « Jaresbericht v. Iwan Muller », 1899) a quelle del Capelle e del Mon (I, pag. 97 e segg., uno dei migliori capitoli del volume), hanno ribadito la tesi del Rönsch. Anche in particolari che erano apparsi tali da offrire il fianco alla critica. Tali gli asseriti africanismi di gran parte della tradizione biblica latina pregeronimiana (l'*Itala und Vulgata* portava appunto nel 1869 il sottotitolo: « Das Sprachidiom der urchristlichen Itala und katholischen Vulgata unter Berüchsichtigung der römischen Volkssprache durch Beispiele erlaütert »), che, contestati dal Kroll (nel « Rheinisches Museum » del 1897, pag. 567 e segg.) e negati dal Norden (*Die antike Kuntsprosa*, I, 588: « das afrikanische Latein ist unter den argen Phantomen, die in der Stil — and Litteraturgeschichte ihr Wesen treiben, eins der ärgsten »: il De Sanctis, *art. cit.*, sottoscrive il verdetto), sono nuovamente

lettile libraria, su cui il proconsole interpella il gruppo dei confessori di Scilli (1), non può essere stata costituita che di testi biblici e neotestamentari latini. Se gli *Acta Perpetuae* sono stati redatti in latino perchè servissero di lettura edificativa privata, dovevano logicamente esistere, nel medesimo tempo e al medesimo scopo, redazioni latine dei libri sacri. Tertulliano, del resto, è, proprio lui, pur nella indisciplinata foggia nella quale si riporta ad ogni passo dei suoi scritti al testo biblico (2), il

riconosciuti dal Capelle: « ce n'est qu'en Afrique qu'on nous dit: — ecce quid bonum et voluptatile, ut habitent fratres in unum; — ce n'est qu'en Afrique qu'on chante; — gloriosissima dicta sunt de te; — qu'on exécre les — nequissimi — et qu'on célèbre les voies du Seigneur qui sont — fidelissimae; — ailleurs les pièges ne s'appellent — muscipula — ni le ressentiment divin — amaricatio, — (pag. 183). Harn (pag. 296) ha schematicamente esposto i termini della questione e noverato gli argomenti per la tesi che è pure la nostra.

(1) « Quae sunt res in capsa vestra? »
« Libri et epistolae Pauli viri iusti ».

(2) Nel valutare l'apporto di Tertulliano alla ricostruzione del primitivo testo biblico latino africano, come nel trarre argomenti dalla natura delle sue citazioni bibliche per accertare o, al contrario, per impugnare l'autenticità di qualcuno dei suoi scritti, o di qualcuna delle loro parti, non occorrerebbe mai dimenticare le peculiarissime circostanze e le singolari qualità dello scrittore. Padrone ugualmente del greco e del latino; ricco prodigiosamente di memoria, fertile in subitanee ispirazioni e in improvvisi diversivi polemici; conoscitore impareggiabile dei documenti canonizzati della pietà giudaica e cristiana; ribelle ad ogni regola meccanica di metodo e di stile, Tertulliano può offrire le sorprese più imbarazzanti a chi si sforzi di ricavare dalle sue opere indicazioni uniformi sulla disciplina tecnica della sua produzione. Per questo noi non siamo disposti a menar per buone, ad esempio, le ragioni, tutt'altro che cogenti, addotte dal Burkitt (*op. cit.*, pag. 7, n. 1 e pag. 29, n. 1) e dal Capelle (*op. cit.*, pag. 6 e seg.) per negare l'autenticità dell'*adversus Judaeos* o quanto meno dei suoi capitoli finali (9-14). Il Capelle, ad esempio, fa gran caso del fatto che il versetto 17 del salmo XXI viene addotto con « foderunt manus meas et pedes meos » solo nel c. 10, corrispondente all'*adv. Marc.*, III, 19 e IV, 42, mentre per tutto altrove nella medesima opera, altre tre volte cioè, è dato con « exterminaverunt manus meas et pedes », con un verbo cioè « dont en cherche vainement les appuis dans le grec ». Ma a parte il fatto che l'argomento si potrebbe ritorcere, osservando che se l'uso del c. 10 dipendesse dall'opera antimarcionita, la forma della citazione in questa avrebbe fatto sentire il suo peso anche sugli altri rimandi dell'*adversus Judaeos*, il Capelle dimentica di rilevare, preoccupato com'è di lavorare sulle citazioni bibliche isolate dal loro contesto, che l'*exterminari* giuoca una molto notevole parte nell'argomentazione antigiudacia tertullianea e che quindi il parallelismo che l'apologista istituisce fra l'*exterminium* della razza e l'*exterminium* del Cristo doveva automaticamente indurre ad adattare per l'occasione il versetto del Salmo. L'argomentazione del Burkitt è più impressionante. Egli la poggia sul fatto che le citazioni

testimone più persuasivo e più significativo della circolazione di una versione scritturale latina, il cui processo di canonizzazione doveva risentire automaticamente delle vicende culturali e disciplinari della comunità, alla cui vita religiosa serviva. Lo si può arguire, innanzi tutto, da alcune sue enunciazioni pregiudiziali, le quali lasciano apertamente intravvedere come egli, di fianco al testo greco cui amava far ricorso nei casi discutibili o quando una più minuta contestazione di tesi avversarie ve lo costringeva, aveva dinanzi agli occhi versioni latine bibliche correnti, su cui esercitava volentieri il suo spirito critico (1). Lo si ricava, inoppugnabilmente, dalle coincidenze, copiosissime, fra le citazioni bibliche tertullianee e quelle degli scrittori ecclesiastici africani posteriori, come dalla loro identità col testo dei manoscritti biblici (2), pure di origine africana, recanti una versione prege-

---

di Daniele comuni all'*adversus Judaeos* e all'*adversus Marcionem* III derivano concordemente dai LXX: mentre quelle dell'opera antigiudaica che non hanno corrispondenza in quella antimarcionitica, seguono più tosto Teodozione. Ma, in realtà, l'altra circostanza che anche là dove non v'è controllo dell'*adversus Marcionem*, le citazioni danieliche dell'*adversus Judaeos* tradiscono punti di contatto con i *Testimonia* ciprianei, attenua di molto il valore argomentativo della difformità dei testi greci, seguiti nei due scritti.

(1) Riferiamo qualcuna di esse, fra le più significative: « imprimis tenendum quod graeca scriptura signavit, afflatum nominans, non spiritum: quidam enim de graeco interpretantes non recogitata differentia nec curata proprietate verborum pro afflatu spiritum ponunt, et dant haereticis occasionem spiritum Dei delicto infuscandi, id est ipsus Deum » *adv. Marc.*, II 9; il passo biblico cui Tertulliano allude è *Gen.*, III, 7. « Sciamus plane non sic esse in graeco authentico, quomodo in usum exiit per duarum syllabarum aut callidam aut simplicem eversionem: si autem dormierit vir eius (I Cor., VII, 39), quasi de futuro sonet, ac per hoc videatur ad eam pertinere quae iam in fide virum amiserit » *de monog.*, II: il latino cui Tertulliano si riporta aveva tradotto un ἐάν κοιμηθῇ corrotto da un originario e genuino ἐὰν κοιμᾶται. « (Rationem Dei) graeci λόγον dicunt, quo vocabulo etiam sermonem appellamus, ideoque iam in usu est nostrorum per simplicitatem interpretationis sermonem dicere in primordio apud Deum fuisse, cum magis rationem competat » *adv. Prax.*, 5.

(2) Esempi ricavati così dal Nuovo come dal Vecchio Testamento in Mon. 113 e segg. Il confronto è istituito fra Tertulliano e i *Testimonia* di Cipriano ed è convincentissimo, mostrando la comune difformità dal testo Vulgato. Il Capelle ha istituito d'altro canto un bilancio altrettanto significativo delle coincidenze fra le citazioni tertullianee e quelle ciprianee dei Salmi, giungendo a questa statistica (pag. 7): « On relève dans l'oeuvre de Tertullien 60 citations des psaumes communes avec saint Cyprien. Dans ce nombre ce trouvent 32 rencontres ». Altri « rencontres » il Capelle segnala con altri scrittori africani più tardi, per dedurne la esistenza di « plusieurs versions écrites », naturalmente del Salterio.

ronimiana. Un fatto di tal genere non ha che una spiegazione spontanea ed esauriente: l'esistenza di una versione utilizzata dal polemista e trasmessa al posteriore uso ecclesiastico. Lo conferma — se di conferma vi fosse propriamente bisogno — la palmare difformità lessicale, sintattica e stilistica, delle citazioni bibliche tertullianee, dalla foggia consuetudinaria di scrivere dell'autore [1]. Così, l'abbondante produzione apologetica e teologica di Tertulliano, utilizzando tanto largamente il testo latino della rivelazione canonica circolante nella comunità, veniva ad aggiungergli credito e diffusione e in pari tempo veniva a secondarne il processo di unificazione, sul quale avrebbe esercitato un'azione rilevantissima quegli che avrebbe chiamato Tertulliano, « suo maestro »: Cipriano. Chè, di fatto, nonostante le vicende burrascose della sua carriera ecclesiastica, il grande apologista non avrebbe più cessato di spiegare il suo fascino sul cristianesimo occidentale.

Una prova palmare se ne ha nella seconda manifestazione classica dell'apologetica cristiana latina, nell'*Ottavio* di Minucio Felice [2]. Il quale *Ottavio*, pur nella sua squisita fattura letteraria, nel garbo disinvolto e accomodante con il quale presenta

---

(1) Qualche esempio. È in contrasto col costante uso tertullianeo la dizione del *de pudic.*, 13 « uti e contrario malitis vos donare et advocare, ne forte abundantiore tristitia devoretur eiusmodi » al posto del greco ὥστε τοὐναντίον μᾶλλον ὑμᾶς χαρίσασθαι καὶ παρακαλέσαι μή πως τῇ περισσοτέρᾳ λύπῃ καταποθῇ ὁ τοιοῦτος di II Cor., II, 7. Non rispecchia la correttezza tertullianea l'inciso di *adv. Marc.*, III, 15: « cuius imperium factum est super humerum ipsius « nella citazione di *Is.*, IX, 6. L'*adiutorium* per βοηθός nella citazione di *Gen.*, II. 18 nel *de monog.*, 4 deve riportarsi ad un testo scritto. Traduzioni pedisseque e oscure, come quelle di II Cor., V, 10 nel *de resurr.*, 43, di I. Tess., II. 19, *ib.* 24, di II Tess. II, 4 *ib.*, non possono spiegarsi che con un testo latino preesistente.

(2) Scrive Lattanzio nelle *Divinae Institutiones*: «Minutius Felix non ignobilis inter causidicos loci fuit. Huius liber, cui Octavio titulus est, declarat quam idoneus veritatis assertor esse potuisset, si se totum ad id studium contulisset ». V. I, 22. E Girolamo nel *De viris inlustribus*: « Minucius Felix, Romae insignis causidicus, scripsit Dialogum christiani et ethnici disputantium qui Octavius inscribitur. Sed et alius sub nomine eius fertur de fato, vel contra Mathematicos, qui cum sit et ipse diserti hominis, non mihi videtur cum superioris libri stilo convenire », 38. Il libro *de fato* che Girolamo leggeva è perduto. Nel dialogo, Minucio stesso vi rimanda: « ac de fato satis, vel si pauca pro tempore, disputaturi alias, et uberius et plenius », 36. Il titolo del dialogo ha fatto sì che questo passasse nella tradizione manoscritta (unico codice superstite il parigino 1661 del nono secolo) come il « liber octavus » dell'*Adversus Nationes* di Arnobio.

di scorcio le posizioni morali del cristianesimo, evitando ogni superfluo e facilmente compromettente sfoggio di sottigliezze dogmatiche, — qualità coteste che tradiscono uno scrittore personale e un'esperienza religiosa alquanto difforme da quella di Tertulliano —, dipende pure, apertamente e strettamente, dall'*Apologetico* (1), del quale appare come una felice riduzione. L'autore, pur esercitando a Roma la sua professione legale, era di origine africana. Là, oltre mare, doveva essersi convertito al cristianesimo. Ma la scena del dialogo è posta da lui ad Ostia.

Durante le ferie, Ottavio Germano, Minucio Felice e Cecilio Natale si recano ad Ostia, e una mattina scendono verso la

---

(1) Veramente il problema dei rapporti di cronologia e di dipendenza fra l'opera massima di Tertulliano e il dialogo dell'avvocato Minucio Felice è meno semplice di quanto non potrebbe apparire da questa nostra sbrigativa asserzione. L'opinione dominante che l'*Apologeticum* tertullianeo fosse anteriore a qualsiasi scritto latino analogo fu per la prima volta impugnata dal de Muralt nel 1836 (quarant'anni prima dunque della memoria dell'Ebert, che, secondo il de Labriolle, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, pag. 173, sarebbe stata il primo a « intimider l'opinion régnante »), nella sua edizione del dialogo, accompagnata da una « commentatio de Minucii Felicis aetate sive argumenta novem, quae probent Apologeticum minucianum non minus ante Tertullianeum, quam ante Cypriani librum de vanitate idolorum esse scriptum ». Da allora, la questione tiene divisi i critici come pochissime altre, attinenti all'antica letteratura cristiana, V. lo *status quaestionis* in Bard I, 337. Dal 1913, data di pubblicazione del Bard², il dibattito non si è ancora avvicinato ad una conclusione universalmente accolta. Della produzione in argomento posteriore a quella data, segnaliamo la dissertazione di G. Hinnisdaels, *L'Octavius de Minucius Félix et l'Apologétique de Tertullien* (Bruxelles, Hayez, 1924, « Mémoire couronné par l'Académie royale de Belgique »), tendente, sopra tutto contro l'Heinze, a rivendicare la priorità di Minucio (v. la replica di Sisto Colombo, *Tertulliano e Minucio Felice*, in « Didascaleion », 1925, II, dove già il Colombo, undici anni prima, aveva largamente indagato la natura centonistica dell'Ottavio) e gli articoli di A. Gudeman, nella « Philologische Wochentchrift del 1924 e del 1926 e nel « Philologus » (1927). Anche il Gudeman è per la priorità dell'Ottavio. Suoi argomenti: il passo XVIII, 5 dell'Ottavio (« ni forte, quoniam de providentia nulla dubitatio est, inquirendum putas, utrum unius imperio an arbitrio plurimorum caeleste regnum gubernetur, quod ipsum non est multi latobis aperire, cogitanti imperia terrena, quibus exempla utique de caelo » ed. Halm, CSEL II, pag. 23), giudicato di poco posteriore al 165 e anteriore al 168; il confronto di Min. XXI, 4 con l'*ad. Nat.*, II, 12 e l'*Ap.*, X, f., dove si crede di scoprire una dipendenza e un abbaglio di Tertulliano. Sopra tutto però il Gudeman si appella al fatto che « per Tertulliano l'uso di dominus per Deus è altrettanto familiare, quanto è inconsueto ancora per Minucio Felice: che anzi il secondo si oppone, recisamente, ad ogni designazione di Dio con altro nome che quello di Dio stesso, XVIII. 10 ». Argomenti questi facilmente rovesciabili, e, comunque, troppo fragili al confronto con quelli che si possono accampare a favore della dipendenza di Minucio da Tertulliano. Contro il Gudeman, v. G. Meyer nel « Philologus » del 1926.

spiaggia. Dinanzi ad un simulacro di Serapide, Cecilio porta devotamente la mano alla bocca e vi imprime un bacio. Il gesto superstizioso dà lo spunto alla discussione. Ironicamente rimproverato da Ottavio, Cecilio chiede di poter perorare, al cospetto degli amici cristiani, la propria causa pagana. Minucio sarà arbitro nel contradittorio. Cecilio comincia con una professione di agnosticismo: « tutto, nel mondo umano, è dubbio, incerto, insolubile, più prossimo alla verisimiglianza che alla verità ». Come non giudicare pertanto come un'insolenza di incoscienti la pretesa cristiana di risolvere l'enigma dell'universo, proprio da parte di chi è più povero di cultura e di addestramento intellettuale? Val meglio attenersi alle forme tradizionali della religiosità, di cui la storia ha dimostrato la capacità salutare. Tanto più che coloro i quali pretendono di contrapporre ad esse un nuovo messaggio, costituiscono una spregevole categoria di uomini, legati a tutte le ignominie e a tutti i vituperi. Ottavio risponde con dignità e con calma. Egli non si contenta di smantellare le obbrobriose calunnie sollevate contro la disciplina cristiana: le ritorce più tosto contro i costumi del paganesimo. Facendo appello quindi all'ordine dell'universo egli si adopera a porre in sodo le verità basilari dell'insegnamento cristiano: il governo provvidenziale del mondo e il monoteismo. Ottavio non si spinge troppo innanzi nella enunciazione e nella difesa dei dogmi cristiani. Accortamente egli si indugia di preferenza sulle verità la cui accettazione può riuscire meno ostica ad una intelligenza pagana colta e ragionevole. Ma quanto è cautelato nella enucleazione degli elementi dottrinali del cristianesimo [1], altrettanto è vivace e stringente nell'attacco alla immoralità del paganesimo, nella celebrazione entusiastica delle virtù cristiane e nello smantellamento delle calunnie alimentate dalla perversa fantasia della massa anticristiana. « Tranquilli, modesti, sicuri nella consapevolezza della liberalità del nostro Dio, riscaldiamo la speranza della futura felicità con la fede nella sua presente maestà. Onde risorgiamo beati e viviamo

---

(1) Onde il Boissier, *Fin du paganisme*, I, 284, ne era indotto a definire il dialogo « beaucoup plus abstraite et philosophique, que proprement chrétien ».

già nella contemplazione dell'avvenire ». La perorazione di Ottavio lascia silenziosi ed interdetti gli amici. Minucio dovrebbe pronunciare la sentenza arbitrale. Ma Cecilio lo previene, confessandosi vinto. « Ci separammo, conclude l'arbitro, che è l'estensore del racconto del dibattito, felici e ilari, Cecilio per aver creduto, Ottavio per aver vinto, io per la fede dell'uno e per la vittoria dell'altro ».

Tutto quello che era stato ritorsione violenta e impugnazione aperta nella arringa tertullianea, così sul terreno politico, come su quello giudiziario e su quello morale; tutto quello che era stato nell'audace professione del figlio del centurione sfida provocante alle favole del paganesimo e contrapposizione ad esse della fede cristiana, nel più alto sviluppo cui fosse giunta al tramonto del secondo secolo; diviene qui polemica sempre serrata e viva, ma schematica e contenuta, quale si conviene ad una orientazione spirituale che è sicura ormai del proprio cammino e il cui successo stesso induce alla discrezione e alla prudenza.

Di reminiscenze tertullianee è disseminato l'Ottavio [1]: reminiscenze concettuali, affinità polemiche, corrispondenze di metodo, residui lessicali. Ma sono reminiscenze riaffioranti attraverso uno spirito incapace di dipendenza pedissequa, che rielabora, modifica, corregge, completa, sotto lo stimolo della virtù artistica personale e delle mutate circostanze ambientali, gli elementi ricevuti in retaggio. Tutto il materiale grezzo e primitivo, che nell'*Apologetico* tertullianeo era colato allo stato incandescente, è qui forgiato sapientemente e meticolosamente, passato al vaglio di un proposito proselitistico accorto e accaparrante. Tertulliano enuncia sommariamente e di sfuggita all'argomento cosmologico della esistenza di Dio, quasi pressato da temi più suggestivi e più brucianti (XVII, 4-6). Minucio Felice lo svolge riccamente (XVII-XVIII). Tertulliano lo conclude melodrammaticamente con una esclamazione non scevra di retorica:

---

(1) F. Ramorino ne fece una enunciazione minuta fino alla pedanteria, in una relazione presentata nel 1903 al congresso internazionale di scienze storiche, e pubblicata nel vol. XI degli Atti (pag. 143 e segg.: *L'apologetica di Tertulliano e l'Ottavio di Minucio*).

« o testimonianza dell'anima naturalmente cristiana! ». Minucio si domanda pacatamente, dopo aver raccolto la testimonianza spontanea della coscienza in favore del monoteismo: « non è questa, più che la preghiera del cristiano convinto, la parola spontanea della massa? ». Tertulliano aveva spiegato tutte le risorse del suo ingegno immaginifico nel descrivere il rito dell'iniziazione cristana, quale i pagani dovevano raffigurarselo nella loro fantasia depravata, scegliendo, con una di quelle *amplificationes criminis* care ai retori e non senza ironia, i particolari più ripugnanti e pertanto più inverosimili (VIII). Minucio Felice probabilmente non avrebbe ritenuto molto di suo gusto indugiarsi in simili descrizioni raccapriccianti. Ma l'assurdità dell'accusa doveva apparire praticamente tanto più lampante quanto questa era formulata più crudamente e l'esperienza doveva aver mostrato che i pagani illuminati si vergognavano essi stessi della incoscienza con cui la massa pagana si sbizzarriva ad addossare ai cristiani le più sconce nefandezze. E allora moltiplica (IX) le circostanze in cui si sarebbe dovuto effettuare l'infanticidio rituale dei cristiani. Spiegando evemeristicamente il politeismo e attingendo da qualche manuale corrente, Tertulliano era caduto in un grosso abbaglio: aveva scambiato Cassio Severo per Cassio Emina [1]. Minucio lo corregge con disinvoltura [2]. Più sensibile di Tertulliano alle suscettibilità della cultura filosofica, Minucio non ama designare Dio con l'appellativo di Signore. Tertulliano, scrivendo in un periodo di precaria e insidiosa situazione politica, pur tradendo attraverso ogni inciso l'ostilità sorda del provinciale contro il predominio di Roma, fa ricorso alle più sottili e cavillose restrizioni mentali per salvare i cristiani dalla taccia di nemici della pubblica cosa. Comunque, non osa, apertamente, attaccare il fasto e le benemerenze della potenza romana.

---

(1) « Saturnum itaque, si quantum litterae docent, neque Diodorus Graecus aut Thallus neque Cassius Severus aut Cornelius Nepos neque ullus commentator eiusmodi antiquitatem aliud quam hominem promulgaverunt ». Il medesimo errore in *ad nationes*, II, 52: « legimus apud Cassium Severum, apud Cornelios Nepotem et Tacitum ».

(2) « Saturnum enim omnes scriptores vetustatis graeci romanique hominem prodiderunt. Scit hoc Nepos et Cassius in historia: et Thallus et Diodorus hoc loquuntur », XXI, 3.

Tutto il suo sforzo dialettico, tutta la sua ironia mordente, sono concentrati nel trarre a luce l'incongruenza e la puerilità della superstizione pagana. « Gli dei domestici, che chiamate Lari, voi sottoponete all'autorità familiare, dandoli in pegno, vendendoli, scambiandoli, trasformando a volte un Saturno in una pignatta, o una Minerva in un bocale, quando siano consumati e logorati attraverso il diuturno omaggio, o quando i bisogni casalinghi siano apparsi come una divinità più veneranda. Voi oltraggiate le vostre divinità pubbliche, proprio in nome del diritto pubblico, trattandole, nell'atto di collocarle sul bando di vendita, di tributarie. Si va così al Campidoglio e al mercato delle erbe, quando al grido del medesimo banditore, sotto la medesima insegna, sotto la registrazione del medesimo questore, la divinità è data al miglior offerente. E pure i terreni oberati di tributi perdono di valore e gli individui sottoposti alla capitazione perdono di considerazione, essendo altrettanti segni di schiavitù. Le divinità invece, più sono soggette a balzelli, e più appaiono sante: o meglio, più sono sante, più cadono sotto il vincolo tributario. Ecco una maestà fatta venale; una religione che va mendicando per le bettole; ecco dei diritti accampati sulla soglia del tempio, sull'ingresso del santuario. È vietato conoscere gratuitamente gli dei: stanno all'incanto. Nulla fate per venerare i vostri dei che non facciate per onorare i vostri morti. Anche a questi dedicate templi ed altari. Identici l'atteggiamento e le insegne nelle statue degli uni e degli altri. Età, professione, occupazione, identiche nel morto e nel vivo. Qual differenza mai tra il banchetto di Giove e il pasto funebre, tra il vaso del sacrificio e quello per le libazioni funebri, tra l'aruspice e l'imbalsamatore? Anche l'aruspice ha mansioni presso i morti. È naturale del resto che accordiate agli imperatori defunti onori divini, dal momento che li tributate loro anche da vivi. Vi dovranno esser grati, si dovranno anzi seco stessi felicitare i vostri dei che i loro padroni divengano loro pari. Ma quando si tratta di una Larentina, di una prostituta pubblica (e almeno fosse Taide o Frine!), adorata infra le Giunoni, le Cereri e le Diane; quando si tratta di un Simone Mago, a cui dedicate una statua con l'iscrizione al dio santo; quando è non so quale adolescente delle scuole

auliche che voi introducete nel concilio degli dei, allora veramente i vostri vecchi dei, sebbene non valgano di più, potranno imputarvi come un affronto aver consentito ad un altro quel che reputavano dall'antichità loro monopolio... [1]. Tenuti ad amare anche i nostri nemici, nessuno possiamo odiare. Similmente, se, offesi, siamo tenuti a non rendere la pariglia, per non farci uguali ai nostri offensori, a chi mai possiamo noi fare del male? Ne potete prendere atto voi stessi. Quante volte non siete scesi a violenze contro i cristiani, ora seguendo i vostri odi personali, ora le leggi? Quante volte, senza aspettare autorizzazione, di suo impeto, la folla briaca non ci ha assalito coi sassi e con il fuoco? Presi da furore bacchico, nè pure i cristiani defunti sono stati risparmiati: sono stati strappati al riposo della sepoltura, da questo sacro albergo della morte, cadaveri in decomposizione. E pure, che cosa potete mai rimproverare a individui così strettamente uniti; quali rappresaglie mai hanno scatenato contro di voi questi impavidi sfidatori della morte, quando, pure una sola notte, accompagnata da poche piccole torce, sarebbe stata più che sufficiente alla nostra vendetta, se a noi fosse in qualche modo consentito vincere il male col male? Ma lungi da noi l'idea che una religione divina possa attizzare, per la propria vendetta, un fuoco umano, o che pianga per le sofferenze destinate a costituire la sua prova! » [2]. Scrivendo a Roma, in periodo di bonaccia, Minucio Felice può, senza sotterfugi e senza diversivi, mostrare quale considerazione faccia un africano colto, educato alla esperienza dei valori evangelici, della celebrata grandezza di Roma e delle sue origini impure: « alle stesse loro scaturigini, i romani, stretti nel delitto, crebbero a potenza,

---

(1) XIII. È, in tutto l'Apologetico, uno dei capi più ricchi di sarcasmo. Le manifestazioni più varie della superstizione pagana vi sono colpite. Dagli dei domestici, onorati cioè in casa secondo le preferenze di ciascuno, alla *religio mendicans* dei preti di Iside e di Cibele, che portavano in giro il simulacro della rispettiva dea, *stipes cogendo*; da Acca Larentia, la prostituta dell'epoca di Anco Marzio, in onore della quale si celebravano il 23 dicembre i Larentalia, alla sfacciata divinizzazione di Antinoo. Su Simone Mago, Tertulliano cade nel medesimo abbaglio di Giustino (I, Ap. 26 e 56), che l'aveva identificato con Semo Sanco.

(2) XXXVII. Le scene della violenza pagana sono graficamente descritte (cfr. la lettera 40 di Cipriano, Eusebio *H. E.*, V, 1, 7). Tertulliano le contrappone l'inerme perdono dei cristiani.

sotto la tutela del terrore, che ispirava la loro stessa ferocia. La prima massa si formò sotto il diritto di asilo. Affluirono gli sciagurati, i facinorosi, gli incestuosi, i sicari, i traditori. Perchè Romolo potesse assumere l'imperio di una tale accozzaglia, doveva eccellere nel delitto: e commise un fratricidio. Ecco l'iniziazione della città religiosa! Ed ecco il rapimento delle fidanzate e delle mogli ed ecco la guerra con i loro consanguinei. Si diede mai scelleratezza e turpitudine maggiore?... Tutto che i romani posseggono, è frutto della rapina e della distruzione. Non attribuiamo la grandezza romana alla religione dei romani: riportiamola più tosto, come di dovere, ad un sacrilegio impunito. Conosciamo le divinità indigene romane: Romolo, Pico, Tiberino, Conso, Pilunno, Volumno. Tazio escogitò e venerò Cloacina, Ostilio, Pavore e Pallore, non so chi altro, Febbre. Ecco l'oggetto della religiosità romana: malattie e difetti fisici. Perfino Acca Larenzia e Flora, cortigiane svergognate, vanno annoverate fra i flagelli e le divinità del popolo romano! » [1]. L'africano [2] della diàspora, che esercitava a Roma la sua professione di avvocato, esprime così, senza circonlocuzioni e senza eufemismi, il sentimento antiromano dei suoi conterranei. Scrivendo a pochissimi anni di distanza dalla morte di Tertulliano, egli sa rielaborare il materiale, che il grande predecessore aveva accumolato nell'arringa poderosa, spiegata dinanzi alle autorità dell'epoca settimiana. Da allora, il regime si era fatto, per breve ora, più mite e tollerante. Minucio ne traeva occasione propizia per mettere a nudo, più apertamente, l'ostilità della coscienza cristiana alla vantata civiltà del romanesimo. Si direbbe che, pur di conservare integro questo dissidio costituzionale, il cristianesimo non rifuggisse dall'attenuare e dal velare le intransigenze della sua dogmatica; pur di guadagnare le classi colte alla esperienza del suo trascendentismo carismatico e quindi alla

---

(1) XXV.

(2) L'origine africana dei tre personaggi del dialogo risulta dai caratteri interni dello scritto come da qualche buon indizio ricavato da parallelismi epigrafici. Frontone di Cirta è detto *noster* da Cecilio (IX, 5). Il nome di Minucio Felice compare su una stela di Tebessa (C. I. L. VIII, 1904), e quello di Cecilio Natale in cinque iscrizioni di un arco di trionfo innalzato a Cirta nel 217 (C. I. L. VIII, I, 7094-7098).

vita associata del suo ecclesiasticismo, si acconciasse a scoprire tutti i punti di contatto fra la sua teodicea e le forme migliori della speculazione filosofica. Dopo Minucio, Cipriano, chiamato in contingenze eccezionali a svolgere un'azione di governo di inconsueta imponenza, non avrebbero battuto altra strada.

Quando Tertulliano moriva, povero di amici ma non povero di eredità, Tascio Cecilio Cipriano (1) probabilmente terminava a pena, sì e no, il suo *curriculum* studentesco, ed era ancora molto lontano dalla conversione al cristianesimo (2). Nè le sue consuetudini di famiglia, nè il suo tirocinio letterario, nè, diciamo

---

(1) Uno degli oppositori ecclesiastici di Cipriano, Puppiano, sembra supporre, indirizzandosi a lui come a « Cypriano cui et Thascio », che l'uno o l'altro nome non gli conviene a rigore. Cipriano dà pan per focaccia, ritorcendo l'indirizzo della replica: « Florentio cui et Puppiano », ma non spiegando in alcuna maniera il valore della piccola schermaglia (*Ep.* 66). L'autorità politica lo chiama una volta *Caecilius Cyprianus*, un'altra *Thascius Cyprianus* (*Acta*, 4).

(2) La miglior fonte per la ricostruzione della vita e dell'attività di san Cipriano, per il periodo della sua carica ecclesiastica, è l'epistolario. Comprende 81 lettere, varie di ampiezza e di provenienza Cipriano conservava indubbiamente copia di ciascuna delle sue missive. Nell'epistolario è compresa inoltre una serie di documenti ufficiali, emanati dai sinodi del tempo. È compreso pure un fascio di sedici lettere di contemporanei, africani, romani, un cappadoce. Nella edizione dei *Cypriani opera omnia* (CSEL III, 1, 2, 3) per cura di G. Hartel (non tutte le parti ugualmente corrette), l'epistolario occupa il vol. II. La *Vita Cypriani* che un diacono del suo seguito, Ponzio, redasse pochi mesi dopo la *passio* del vescovo, è la prima biografia cristiana. Ha avuto una brillante fortuna nell'antichità (se ne conoscono fino ad oggi ventitrè manoscritti): ha avuto anche oggi dei bei postumi successi (Harnack ha fatto il panegirico di questo panegirico: *Das Leben Cyprians von Pontius*. Die erste christliche Biographie. Leipzig, 1913: « Texte und Unt. » 39 B., 3 H.). Naturalmente l'intento apologetico vi schiaccia lo scrupolo storico. Un testimone oculare di fatti redasse, poco dopo il supplizio del vescovo, gli *Acta proconsularia Cypriani*, i quali constano di tre parti: il processo verbale dell'interrogatorio al cospetto di Aspazio Paterno e della condanna all'esilio di Curubis, il 30 agosto 257; il processo verbale del secondo interrogatorio al cospetto del proconsole Galerio Massimo e della condanna a morte, nel settembre 258; il racconto della esecuzione. Nella valutazione della biografia di Ponzio, il Reitzenstein si è spinto al polo opposto di Harnack, scorgendovi, anzichè l'opera di un discepolo e di un teste, la produzione di un ignoto retore, da usarsi con tutta la possibile circospezione (*Die Nachrichten über den Tod Cyprians*. Ein philologischer Beitrag zur Geschichte der Märtyrerliteratur, Heidelberg, 1913, nei « Sitzungsber. der Heid. Akad. der Wiss. » Phil. hist. Kl. Ab. 14). Per la valutazione della tradizione manoscritta dell'epistolario ciprianeo e della edizione curata dall'Hartel, occorre tener presente la indagine paleografica scrupolosissima di H. von Soden, (*Die Cyprianische Briefsammlung*, Leipzig, 1904. « Texte und Unt. » 25 B., 3 H.). Altri codici ciprianei sono stati segnalati dal Morin (« Bulletin d'ancienne Lit. et. d'Arch. chrétiennes » 1914) e dal Mengis (« Berl. phil. Wochenschrift » 1919 pag. 326 e segg.).

di più, il suo temperamento, avrebbero potuto far prevedere un passaggio brusco al Vangelo. Nato e cresciuto in Cartagine in ambiente agiato e borghese, avviato verso la professione di retore, capace di schiudere il varco a brillanti posizioni pubbliche, ricco di mezzi più che sufficienti a porre al sicuro da ogni preoccupazione materiale, legato con i dignitari più alti del paganesimo locale, mescolato a tutte le manifestazioni della vita cittadina, Cipriano avrebbe potuto dar l'impressione di essere destinato ad una esistenza placida e onorata, senza transizioni repentine ed iniziative imprevedute. Quasi quarantenne, tra il 246 e il 247, egli, invece, passava al cristianesimo. E a poca distanza dalla conversione, ancora neofita, era, dal popolo, innalzato all'episcopato (1), nel 249. Il biografo Ponzio attribuisce la conversione all'opera suasiva di un venerando presbistero della comunità, Ceciliano (2). Da uno scritto di Cipriano stesso (3),

---

(1) « Ad probationem bonorum operam solum hoc arbitror satis esse quod iudicio Dei et plebis favore ad officium sacerdotii et episcopatus gradum adhuc neophitus et ut putabatur novellus electus est, quamvis in primis fidei suae adhuc diebus et rudi vitae spiritalis aetate sic generosa indoles reluceret, ut etsi nondum officii tamen fulgore resplendens imminentis sacerdotii totam fiduciam polliceretur ». *Vita Cypriani*, 5, secondo il testo di Harnack, pag. 11 e seg.

(2) « Erat sane illi etiam de nobis conturbenium viri iusti et laudabilis memoriae Caeciliani et aetate tunc et honore presbyteri, qui eum ad agnitionem verae divinitatis a saeculari errore correxerat. Hunc toto honore atque omni observantia diligebat, obsequenti veneratione suscipiens, non iam ut amicum animae coaequalem, sed tamquam novae vitae parentem. » 4.

(3) Al c. 7 della sua *vita Cypriani* il diacono Ponzio, enumerando in forma interrogativa i trattati che un martirio precoce avrebbe impedito al suo eroe di compilare, finisce col darcene, senza volerlo, un elenco pressochè completo. Sono undici scritti, così, per quanto velatamente, menzionati, che fanno pensare alla formazione quasi immediata di un primo *corpus* ciprianeo. Teodoro Mommsen pubblicava nel 1886 (in « Hermes », pag. 142 e segg., riprodotto in *Gesammelte Schriften*, VII, pag. 282) di su un manoscritto del X secolo della biblioteca di Filippo di Cheltenham, un catalogo sticometrico ciprianeo dettato nel 359, che coincide quasi integralmente con la *Vita* di Ponzio, con in più qualche trattato e qualche lettera (cfr. Sanday a. Turner, *The Cheltenham List of the Canonical Books of the Old and New Testament and of the Writings of Cyprian*, negli « Studia Biblica et Ecclesiastica » III, pag. 217; e Turner, *Two early Lists of s. Cyprian's works* », nella « Classical Rewiew » 1892, pag. 205 e seg.). Attraverso la trasmissione manoscritta, il *corpus* ciprianeo si andò abusivamente impinguando di una serie di trattati, che suole designarsi col nome di « appendice ». (Ed. nel III vol. dell'Hartel. V. in v. Soden, *op. cit.*; pag. 204 e segg.: *zur Ueberlieferung der Opera Spuria* e Monceaux, *Études critique sur l'appendix de St. Cyprien*, in « Revue de philologie » 1902, pag. 63 e seg.).

di poco posteriore alla conversione, l'*ad Donatum* (1), il transito alla nuova fede appare più tosto come lo sbocco di una profonda crisi di pessimismo e di scoramento. In quell'epoca della vita nella quale le idealità della giovinezza sono bruciate fino all'ultima dalle delusioni e dalle durezze dei contatti sociali, per cedere il posto allo scetticismo o all'isolamento, Cipriano, logorato dalla stessa piatta consuetudine dell'esistenza quotidiana del mondo borghese, si rivolge alla chiesa, come alla fraternità capace ancora di dare, con la legge dell'universale amore, un significato e un sapore alla vita. Nulla, veramente, nella conversione di Cipriano di quel radicale capovolgimento di valori, in cui è l'essenza della μετάνοια neotestamentaria, e che aveva portato Tertulliano, all'indomani del suo battesimo, ad una campagna così spietata contro il paganesimo e contro tutte le manifestazioni della sua licenziosa sregolatezza. Il buon Ponzio, è vero, si affanna a farci sapere che, con la conversione, Cipriano passò prodigiosamente a vita continente e a vita povera (2). Ma Cipriano stesso confessa d'essere stato allora ristucco delle gioie del mondo (3) e la povertà prescelta dovette essere cosa ben rela-

---

(1) Lo scritto è certamente anteriore al 249. È la prima opera annoverata da Ponzio (« finge tunc illum martyrii dignatione translatum, quis emolumentum gratiae per fidem proficientis ostenderet? » 7) e ha il sapore fresco e vivo della conversione recente. L'autore è ancora nella sua professione mondana e trae occasione dalle ferie per indugiarsi nelle confidenze con l'amico e compagno. Nessun sentore, nello scritto, di persecuzione infuriante. K. G. Goetz ha creduto di scoprire nel frammento epistolare dell'*appendix*: « Donatus Cypriano. Credo te retinere, sanctissime Cypriane, quae nobis fuerit apud oratorem garrulitas, unus sensus, una cogitatio, individua lectio: quare non et in divina lectione ita animis roboramur? aut non ea semper fuit cogitatio, sicut promittebas, ut simul crederemus... » (Ed. Bartel, III, 272) il principio originario e genuino dell'*ad Donatum*, che si trasformerebbe così in un dialogo. La congettura è artificiosa e sforzata. Il *sanctissime* è anacronistico. V. Bard, II, 458.

(2) « Inter fidei suae prima rudimenta nihil aliud credidit Deo dignum, quam si continentiam tueretur » 2. E l'ingenuo Ponzio esclama: « Quis umquam tanti miraculi meminit? » Harnack commenta: « stillschweigend musste es die Kirche dulden, dass die Katechumenen noch unkeusch lebten » (pag. 7). Ponzio poi continua: « deinde, quod maius est, cum de lectione divina quaedam iam non pro condicione novitatis, sed pro fidei festinatione didicisset, statim rapuit quod invenit promerendo domino profuturum. Distractis rebus suis ad indigentium multorum pacem sustinendam, tota pretia dispensans duo bona simul iunxit, ut et ambitionem saeculi sperneret, qua perniciosius nihil est, et misericordiam, quam Deus etiam sacrificiis suis praetulit, quam nec ille qui legis omnia mandata servasse se dixerat fecit, impleret. » 2.

(3) *Ad Donatum*, 3-4.

tiva, se, nel fitto della persecuzione, essa non gli impedì di essere il generoso benefattore di tutti gli indigenti [1]. Ad un certo momento della sua maturità la chiesa si offre a Cipriano come il porto sicuro della pace, della solidarietà e della morigeratezza, dopo la burrasca mondana della ingordigia, della violenza, della lussuria. Il suo Apologetico, l'*ad Donatum*, non svolge, con tutti i fiori della consuetudinaria arte retorica, altro motivo che questo [2]. Lo scrittore invita il suo amico e corrispondente a passare in rassegna con lui le manifestazioni tutte della vita associata. Ne dovrà ritrarre lo sguardo sbigottito e nauseato. « Contempla le vie di comunicazione sbarrate dai briganti, i mari infestati dai pirati, il mondo diviso fra accampamenti insanguinati. La terra è madida di sangue fraterno. L'omicidio commesso dal singolo è delitto: perpetrato in massa, è battezzato virtù. La vastità del flagello, invece della assoluta innocenza, assicura l'impunità del delitto. Se dai campi trasferirai lo sguardo nelle città, ti imbatterai in un clamore, più raccapricciante di ogni solitudine... ». L'anfiteatro e il teatro sono scena di spettacoli di crudeltà e di immondizia. « Se, riguardando dall'alto, sarà possibile al tuo sguardo penetrare nei recessi delle abitazioni private, e scoprire gl'intimi angoli dei cuori, porrai a nudo vergogne che è delitto il solo contemplare, coglierai enormità che i folli di libidine sono avidi di compiere, e che una volta commessi, essi non hanno più il coraggio di confessare ». Questo il mondo. Come salvarsi dal risucchio di tante turpitudini, di tante sconcezze, di tante feroci viltà? « Una sola possibilità sussiste di riposo placido e fiducioso; una sola sicurezza rimane solida e ferma: sottrarsi ai turbini del secolo che non dà requie, e chiudersi nel recinto del porto

---

(1) Veramente Ponzio attesta che una sua proprietà agricola, da Cipriano venduta « inter initia fidei suae » gli era stata restituita « de Dei indulgentia » 15.

(2) San Girolamo (*De viris inl.* 53) si compiace in riferire di buona fonte che Cipriano idolatrava Tertulliano, lo chiamava il suo « maestro », non trascorreva giorno senza leggerne qualche tratto. In realtà, raramente due temperamenti cristiani sono stati così lontani l'uno dall'altro. Se il proposito evidente di non far mai ricorso aperto alla letteratura profana potrebbe far apparire Cipriano un applicatore conseguente dei principi pedagogici del *de idololatria* tertullianeo, in realtà lo stile del vescovo è saturo di spontanee reminescenze di scuola e la sua concezione cristiana trasuda atteggiamenti di puro stoicismo. V. Koch, *Cyprianische Untersuchungen.*

salutare. Chi lo abbia fatto, può dalla terra sollevare le pupille al cielo, e, introdotto nel donativo del Signore, al Signore, fattosi vicino con lo spirito, può gloriarsi di veder prostrato nella propria coscienza tutto che al mondo è, nella graduatoria dei valori umani, reputato grande e sublime. Chi si costituisce superiore al mondo, nulla più del mondo può bramare e vagheggiare... L'è finita con tutto che l'insidia del nemico contaminatore aveva in noi avvelenato. Una volta imparato l'oblio di quel che eravamo, noi siamo tenuti ad amare più intensamente quel che saremo. Per assurgere a simile condizione, non occorre pagare uno scotto, non occorrono poteri eccezionali, non occorre oprar con la mano. È un dono di Dio gratuito e magnifico. Come spontaneamente il sole sfolgora, come il giorno illumina, la fonte zampilla, e la pioggia bagna, così lo spirito celeste comunica sè stesso. Dappoichè l'anima, mirando il cielo, imparò a conoscere l'autore dei suoi giorni, essa, più alta del sole, più sublime di qualsiasi potere terreno, comincia ad essere quel che d'essere crede [1] ».

Veramente anche la comunità cristiana doveva rivelarsi ben presto agli occhi di Cipriano qualcosa di molto diverso da quel porto della pace, della castigatezza e della discrezione, ch'egli aveva amato raffigurarsi nei primi entusiasmi della sua conversione. Cipriano aveva conquistato di colpo, e per la sua posizione pubblica e per le prove eloquenti date immediatamente e praticamente del suo fervore, una popolarità insigne fra i nuovi fratelli di fede. Battezzato a pena, era stato annoverato fra i plesbiteri [2]. Morto il vescovo Donato, nei primi mesi del 249, era designato alla successione « iudicio Dei et plebis favore [3] ». Ma non mancarono quelli che rilevarono la poca regolarità della proclamazione. Cipriano era a pena un neofita e l'acclamazione laicale aveva fatto disinvoltamente a meno del controllo e della sanzione clericale. Ne trasse, il clero, pretesto per una oppo-

(1) *Ad Donatum*, Ed. Hartel, I, 6, 7, 14.

(2) Dice Ponzio: « mora circa gratiam Dei nulla, nulla dilatio. Parum dixi: presbyterium vel sacerdotium statim accepit; quis enim non omnes honoris gradus crederet tali mente credenti? » 3.

(3) È l'inciso di Ponzio, 5.

sizione che doveva pesare sinistramente su tutta la carriera vescovile del nuovo eletto. Sul principio Cipriano non dovette darsene per intesa, tutto intento a quello addestramento nella conoscenza dei testi rilevati e della letteratura cristiana locale, che i doveri pastorali tanto più perentoriamente gli imponevano. Il *de habitu virginum*, la prima opera sua dopo l'assunzione all'episcopato (1), tradisce la sua progrediente familiarità con i libri scritturali e la sua pedissequa imitazione di Tertulliano (2). Le giovani della comunità, costituite nella categoria delle vergini, non seguono quella linea di condotta che la loro professione etico-religiosa esigerebbe. Esse, accampando la loro agiatezza, preferiscono invece fare sfoggio di abbigliamenti preziosi e di monili adescanti: « Se tu ti adornerai ricercatamente, se passerai in mezzo al pubblico in modo da richiamare su di te l'attenzione, di provocare la curiosità avida e sospirante dei giovani e degli adolescenti, da attizzare la fiamma della libidine, sarai come spada che ferisce ed uccide. Il valore degli ornamenti e il pregio delle vesti, come il lenocinio delle forme, convengono alle cortigiane e alle donne di mal affare. La moda si attaglia a quelle il cui pudore è ridotto a nulla » (9, 12). Mutuando da Tertulliano i medesimi motivi, Cipriano si riporta alla origine demoniaca degli adornamenti femminei, e, come Tertulliano, leva la voce della sua rampogna e del suo ammonimento. « Ascoltatemi, o vergini come un padre... Siate quali Dio artefice vi fece,... con il volto non contraffatto, il capo puro, la forma genuina... E mantenete la consegna che vi siete assunta ».

Quanto rapidamente Cipriano avesse proceduto nel suo tirocinio di neofita del cristianesimo e come sollecitamente l'erudizione biblica si fosse configurata in lui, sotto lo stimolo del

---

(1) Ponzio allude allo scritto (« quis virgines ad congruentem pudicitiae disciplinam et habitum sanctimonia dignum velut frenis quibusdam lectionis dominicae coërceret? » 7) dopo l'*ad Donatum* e prima del *de lapsis*. Nessuna traccia dell'infierire della persecuzione.

(2) Nell'argomento, nel piano, nei particolari stilistici e lessicali. Tipico il ritorno della distinzione tertullianea fra *cultus* e *ornatus*, al c. 5: « continentia vero et pudicitia non in sola carnis integritate consistit sed etiam in cultus et ornatus honore pariter ac pudore ».

suo spiccatissimo istinto di uomo di governo e di disciplina, nella forma di un'istruzione ufficiale, appare dalla compilazione dei *Testimonia ad Quirinum* (1), concepiti come una rivendicazione del messaggio cristiano al cospetto del giudaismo, ricavata esclusivamente dalle testimonianze della rivelazione. Anche i *Testimonia* appaiono anteriori al 250 (2). Da uomo pratico e accorto, Cipriano ha interpretato meravigliosamente il bisogno della comunità cristiana: era trascorso il periodo della disseminazione caotica e della utilizzazione individualisticamente indisciplinata dell'insegnamento rivelato. La chiesa aveva ormai bisogno di testi ufficiali e stereotipati, per la canonizzazione invariabile dei suoi postulati dogmatici e disciplinari. Passato di colpo, può dirsi, dal catecumenato all'episcopato cartaginese, Cipriano era l'uomo acconcio alla bisogna, per le sue innate capacità di governo, istintivamente avvertite dalla massa.

L'opera gli era stata richiesta da un neofita, Quirino, quel medesimo Quirino probabilmente che non molti anni più tardi, durante la persecuzione di Valeriano, consegnava al vescovo cartaginese soccorsi di ogni genere, perchè fossero devoluti a favore dei confessori detenuti nelle miniere numidiche (3). Quirino chiedeva un « breviario dei precetti celesti (4): » non faceva,

(1) Ed. Hartel, I, 30-184: edizione da tutti riconosciuta per difettosissima, per la preferenza accordata al codice Sessoriano, che pone Cipriano in innaturale contraddizione con sè stesso nei rimandi biblici. Occorre quindi correggerla con l'apparato. G. Mercati rinvenne nella Queriniana di Brescia tre fogli di un manoscritto onciale dell'*ad Quirinum*, del V o VI secolo, con frammenti del terzo libro, che hanno offerto un inappellabile controllo al testo ciprianeo (cf. Mercati, *Di alcuni nuovi sussidi per la critica del testo di san Cipriano*. Roma, 1897).

(2) Mancano di qualsiasi allusione a un periodo di persecuzioni. D'altro canto essi racchiudono tutti i passi scritturali cui Cipriano farà abitualmente ricorso in tutti i suoi scritti posteriori. Per il fatto che, appunto, la consueta suppellettile di rimandi biblici manca nel *Quod idola dii non sint*, si è collocato questo scritto, la cui paternità ciprianea, non garantita da Ponzio o dal catalogo di Cheltenham, sembra però convalidata da Girolamo (*Ep.* LXX, 5) e da sant'Agostino (*de baptismo*, VI, 44, 87), cronologicamente prima dei *Testimonia* (v. Bayard, *Le latin de saint Cyprien*, pag. XXIX e segg.). Lo scritto è di tale povertà, che non si fa torto a san Cipriano, togliendolo alla sua eredità letteraria. Il p. D'Alès l'ha rivendicato, non senza buoni argomenti, a Ponzio (*Le diacre Pontius*, in « Recherches de science religieuse » 1918, ottobre).

(3) V. *Epp.* 77 e 78 di Cipriano.

(4) « Breviarium praeceptorum coelestium » è, appunto, la definizione data nel proemio al terzo libro.

così, che andare incontro al desiderio del suo pastore, che prevedeva il vantaggio pubblico della sua fatica [1]. La quale non doveva costituire un trattato: doveva, più tosto, ammannire, per l'uso di tutti, i materiali necessari per compilarlo [2]. I due preamboli, premessi l'uno al primo libro, l'altro al terzo ed ultimo, fanno intendere che l'opera comparve a due riprese. I primi due libri vogliono rappresentare un'apologia dottrinale: il terzo, una documentazione biblica della morale cristiana. L'autore stesso, nel preambolo a quelli come a questo, ha spiegato, con una precisione impeccabile, il suo proposito: « Ho voluto compilare due libri armonicamente distribuiti. Nel primo ci siamo sforzati di dimostrare che gli Ebrei, a norma delle profezie, si allontanarono da Dio e perdettero quella predilezione del Signore, da prima concessa e per l'avvenire promessa: che, quindi, i cristiani, fedeli al Signore, provenienti da tutte le nazioni e dal mondo intiero, ne hanno preso il posto. Il secondo libro racchiude il mistero del Cristo, di cui mostra che è venuto a norma dei preannunci delle Scritture, che ha compiuto tutto ciò la cui attuazione doveva permettere di comprenderlo e di riconoscerlo [3] ». I singoli capitoli non contengono, oltre l'enunciazione della tesi, che la registrazione dei passi biblici, a cui ne è raccomandata la dimostrazione. Il terzo libro, più ampio degli altri due presi insieme, con centoventi tesi, enuclea, col medesimo sistema, tutti i comandamenti della disciplina associata del cristianesimo [4], con la diligenza minuta e circostanziata di un pedagogo meticoloso.

---

(1) Non doveva ingannarsi nella previsione. I *Testimonia* avrebbero goduto di una popolarità straordinaria. Utilizzati da Lattanzio, da Ottato e dai donatisti, da Agostino e dai polemisti del V e del VI secolo, hanno contribuito in misura notevolissima al mantenimento uniforme del testo biblico latino. Cfr. H. von Soden, *Das lateinische Neue Testament in Afrika zur Zeit Cyprians*, nach Bibelhandschriften und Vaterzeugnissen. Leipzig, 1909.

(2) « Non tam tractasse, quam tractantibus materiam praebuisse videmur », proemio al primo libro.

(3) Ed. Hartel, pag. 36.

(4) Le obbiezioni accampate da P. Glane, *Zur Echtheit von Cyprians drittem Buch der Testimonia* (nella « Zeitschrift für die neut. Wiss. » 1907, pag. 274 e segg.) contro l'autenticità del terzo libro, in base al fatto che il suo proemio non menziona i due precedenti libri, cadono quando si rifletta al carattere autonomo del terzo libro di fronte ai primi due.

I *Testimonia* erano di per sè un lavoro che avrebbe potuto, da solo, offrire una misura appropriata delle attitudini e delle capacità di governo del nuovo vescovo cartaginese. Il duro frangente in cui venne improvvisamente a trovarsi il suo ministero sacerdotale diede alla figura e alla posizione ecclesiastica di Cipriano un rilievo e una risonanza, che dovevano segnare un'orma indelebile nello sviluppo della cristianità occidentale.

II

IL TRAGICO ESPERIMENTO

Il contrasto fra Settimio Severo e M. Aurelio Severo Antonino Caracalla non offriva i medesimi aspetti mostruosi del contrasto fra Marco Aurelio e Commodo. Il figlio riproduceva, questa volta fedelmente, nelle sue linee essenziali, il tipo paterno, per quanto deformato e degenerato sotto l'azione di istinti perversi e brutali [1]. La politica guerrafondaia, antisenatoriale, dura e violenta, mercè cui l'imperatore di Leptis aveva restaurato le sorti pericolanti dell'Impero, è ancora la politica del suo figliuolo. Lo stesso editto col quale questi estendeva a tutti i sudditi il diritto di cittadinanza romana, non era provvedimento che contrastasse con le direttive dell'amministrazione paterna. Al fianco di Settimio Severo, Giulia Domna, seducente ed ambiziosa, aveva cercato, sempre vigile e accorta, di conferire, all'aspra durezza del governo militaresco del marito, il fascino sottile di una cultura raffinata e di un sincretismo lungimirante. Per un ventennio, le due tendenze che quel connubio imperiale aveva innestato l'una sull'altra, quella, dispotica ed essenzialmente militare, personificata dall'africano, e quella, mistica e culturale, personificata dalla figlia del sacerdote solare di Emesa, si contesero, fra alterne vicende, le direttive politiche e morali del governo. Giulia Domna non volle sopravvivere all'assassinio del proprio figlio. Ma le donne del suo parentado vigilarono sulle sorti della dinastia. La proclamazione di Elagabalo segnò il trionfo

---

(1) V. Bloch, *L'Empire romain.* Evolution et décadence, pag. 171.

delle religioni orientali a Roma: trionfo folle e indisciplinato, di cui Giulia Mesa stessa dovette intuire la caducità, se corse ai ripari, suggerendo ad Elagabalo l'adozione del cugino. M. Aurelio Severo Alessandro aveva solamente quattordici anni al momento della sua proclamazione ad Augusto. La sua ava, Giulia Mesa, moriva un anno solo dopo il suo avvento (222), ma la tutela che questa avrebbe potuto esercitare fu assunta degnamente dalla madre sua, Mammea. Di contro all'esotismo religioso, grossolano ed orgiastico, di Elagabalo, il governo di Alessandro Severo si ispirò ad un sincretismo misurato e tollerante, che armonizzava tutte le manifestazioni della pietà sincera, avvolgeva in una pari aureola tutti i benefattori insigni dell'umanità, collocava su un piedistallo ugualmente alto i rivelatori della bontà e della sapienza. Di contro alla pratica di governo instaurata dal capostipite della dinastia, Alessandro restaurava il potere civile e reintegrava le mansioni del Senato. Ma una volta lasciato l'abbrivo al predominio incontrollato dell'assolutismo militare, non è agevole arrestarne il logico sviluppo. Alessandro ventisettenne e sua madre Mammea erano assassinati a Magonza. Le legioni renane proclamavano allora Massimino, espressione tipica e brutale dellà forza armata. Strana coincidenza! Una sommossa di contadini in quell'Africa, da cui proveniva l'innovazione militare di Settimio Severo, portava alla proclamazione dell'ottuagenario proconsole Gordiano, riconosciuto immediatamente dal Senato. Ma il legato della legione africana, la terza augusta, aveva prontamente ragione di lui e il Senato tentava di riguadagnare il suo logorato potere acclamando due sovrani posti alle proprie strette dipendenze. Fu un rimedio più pernicioso del male. Roma fu devastata dalla lotta delle fazioni, cui il governo mite di Filippo l'arabo non riuscì ad imporre che una tregua superficiale e precaria. La necessità di un governo forte, deciso a instaurare, con ogni mezzo, l'unità spirituale dell'Impero, sempre più seriamente minacciato ai confini nord-orientali, dovette apparire impellente al candidato dell'esercito del Danubio, Decio. Con lui, nato a Sirmio nella Pannonia inferiore, si iniziava quella serie di imperatori illirici che dovevano dare all'Impero, una nuova vitalità, e al cristianesimo,

i giorni più difficili. Partendo per la campagna contro i Goti, il nuovo eletto non volle lasciarsi alle spalle l'insidia di un Senato malcontento. E affidava ad uno dei suoi membri più cospicui, Licinio Valeriano, la vecchia magistratura della censura, con poteri sensibilmente ampliati. Di questa accorta politica, che mirava a salvare con la riconosciuta validità delle magistrature civili l'esercizio militare del potere, i cristiani, funzionalmente sovversivi, dovevano risentire l'immediato contraccolpo.

E lo risentirono.

Questa volta il proposito di debellare definitivamente l'opposizione insita nella professione del Vangelo fu aperto e studiato. Gli storici pagani esaltano Decio come spirito versatile e destro, come temperamento equilibrato ed accorto [1]. Gli scrittori cristiani lo vituperano e lo seppelliscono sotto gli epiteti più rabbiosi, e le comparazioni più infamanti che abbia saputo suggerire il loro pertinace rancore [2]. Decio non merita nè tanto panegirico nè tanto obbrobrio. Esso rappresenta, nè più nè meno, uno dei consueti tipi della mentalità militaresca, che concepisce il potere come l'esercizio violento di una autorità cieca e indiscriminante, la quale mira unicamente alla uniformità meccanica della massa governata, come al mezzo sovrano per spiegare il programma della più salda difesa e della più sicura conquista; la quale subordina ogni interesse collettivo ai bisogni della disciplina politica; la quale è pronta a far man bassa di ogni esigenza spirituale, pur di costringere la collettività alla norma

---

(1) « Vir artibus cunctis virtutibusque instructus, placidus et communis domi », lo definisce Aurelio Vittore, *Epitome*, 29.

(2) Nei capp. 39-41 del l. VI della sua *Storia Ecclesiastica* Eusebio passa rapidamente in rassegna le ripercussioni della politica persecutrice di Decio, arrestandosi, naturalmente, con particolare cura, sulle vicende della chiesa alessandrina Lo fa, attingendo a larga mano dall'epistolario del vescovo Dionigi, il quale aveva visto nell'editto deciano l'attuazione del presagio del Signore, come il piombare cioè di quel φοβερώτατον capace di fiaccare, εἰ δυνατόν, anche gli eletti (Mt. XXIV, 24). Lattanzio chiama, per le spicce, Decio un « execrabile animale » (*De mort. persec.*, 4) Ottato di Milevi scorge nella sua persecuzione la realizzazione della profezia danielica (*De schismate donatistarum*, III), relativa alla belva saliente dal mare. Infine sant'Ilario di Poitiers (*in Constantium*) associa il nome di Decio a quelli di Nerone e di Massimino.

esteriore dell'obbedienza servile allo Stato (1). Fino allora la repressione anticristiana era stata o lo scoppio di una animosità di folle, cui il potere di polizia aveva concessa la sanzione dei suoi elastici provvedimenti, o il capriccio crudele di imperatori dal temperamento tirannico. Settimio Severo aveva voluto, in un momento critico della sua azione militare, tarpar le ali al proselitismo cristiano. Massimino, se dobbiamo credere ad un ragguaglio di Eusebio (2), aveva favorito, sporadicamente, la persecuzione contro i rappresentanti dell'autorità e della dottrina ecclesiastica. Decio volle ben altro. Un editto, di cui non possediamo il testo, ma di cui è lecito arguire approssimativamente il contenuto (3), impose, per tutta l'estensione dell'Impero, un atto pubblico di culto pagano, sotto la sorveglianza e il controllo di speciali commissioni. Chi, fra coloro che erano sospetti, non si fosse presentato a compiere i sacrifici rituali, a partecipare alle libazioni e all'incensamento degli altari, chi non avesse accettato di consumare con gli altri la carne delle vittime sacrificate agli idoli, doveva essere ricercato d'ufficio dai magistrati. Chi si fosse sottratto all'imposizione, doveva essere sottoposto a un processo criminale: la tortura doveva indurlo violentemente all'apostasia. Qualora anche la tortura si fosse mostrata insufficiente, seguiva la sentenza d'esilio o di morte. Le sostanze degli esiliati e dei fuorusciti dovevano essere devolute al fisco. Si trattava così di una vera e propria « anagrafe » pagana dei sudditi di tutto l'Impero (4). La chiesa non aveva ancor mai incontrato

---

(1) Ha ragione lo Schiller di sentenziare: « Decius war ein echter rapräsentant des beschränkten und treuen Soldatenglaubens » *Geschichte der röm. Kaiserzeit*, I, 905.

(2) H. E. VI, 28: ὃς (Massimino)... διωγμὸν ἐγείρας, τοὺς τῶν ἐκκλησιῶν ἄρχοντας μόνους ὡς αἰτίους τῆς κατὰ τὸ Εὐαγγέλιον διδασκαλίας ἀναιρεῖσθαι προστάττει. Eusebio sta parlando di Origene e vuol additare l'occasione del περὶ μαρτυρίου di questi.

(3) Dai riferimenti degli scrittori ecclesiastici, e sopra tutto dai certificati su papiro dell'avvenuta prova di lealismo religioso data dai sacrificanti dinanzi alle commissioni di sorveglianza in Egitto. Dei primi e dei secondi vedi uno spicilegio sagace in E. Preuschen, *Analecta*: « kurzere Texte zur Geschichte der alten Kirche und des Kanons ». I, 1: Staat und Christentum bis auf Konstantin. Tübingen, 1909, pag. 41 e segg. I 41 certificati su papiro finora noti di uniformità alle prescrizioni dell'editto deciano sono stati riediti insieme dallo Knipfing, nella « Harvard Theological Review » del 1923, pag. 335 e segg. sotto il titolo: *The Libelli of the Decian Persecution*.

(4) V. Linsenmayer, *Die Bekämpfung des Christentums durch den römischen Staat bis zum Tode des Kaisers Julian* (363). München, 1905, pag. 128 e segg.

una prova altrettanto dura. E l'esito ne fu sorprendente. Lo spirito cristiano subì una sconfitta lacrimevole: la disciplina ecclesiastica ne ricavò un guadagno imponente.

In due secoli circa di esistenza la chiesa cristiana aveva assunto dovunque l'aspetto e la disciplina di una vasta organizzazione etico-religiosa, in seno alla quale il precetto della solidarietà fraterna, superiore ad ogni collegamento etnico o sociale, ad ogni vincolo politico-amministrativo, si era concretato nelle forme di una preveggente opera di mutua assistenza (1). Illanguidendosi progressivamente, pur attraverso periodiche reviviscenze, la speranza del prossimo avvento del Regno aveva ceduto il posto a preoccupazioni costanti intorno al destino dell'oltre tomba, nel periodo intermedio di attesa fra la vita corporea e la palingenesi reintegratrice. La proprietà cimiteriale era apparsa, in molte comunità, come l'espressione saliente della prosperità associata e la sua amministrazione, come il compito più onorifico e più ambìto. La solidarietà nelle speranze e nei carismi, accompagnata da una fraterna comunanza di scambievoli sussidi, aveva fatto delle comunità organismi saldi e centri di diffusione, pieni di forza di attrazione. La riflessione teologica, svolgendosi su un piano uniforme attraverso tutta l'estensione dell'Impero, aveva impresso alla vita delle chiese un ritmo

(1) A mezzo il secolo terzo, il vescovo di Roma, Cornelio, scrivendo a Fabio vescovo della comunità antiochena a proposito di Novato e del suo scisma, ha modo di gettar là ragguagli molto significativi sulla configurazione della chiesa di Roma in quel momento: « questo presunto vendicatore dell'evangelo, dunque, non si vuol convincere dover esservi un solo vescovo in una chiesa cattolica. Egli non ignora — e come potrebbe ignorarlo? — che in questa (di Roma), si contano quarantasei presbiteri, sette diaconi, sette suddiaconi, quarantadue acoliti, cinquantadue esorcisti, lettori e ostiari, più di mille e cinquecento fra vedovi e poveri, che tutti la grazia del Signore e l'assistenza caritatevole mantengono. Nè questa moltitudine, elemento così essenziale nella chiesa, nè il contingente, la Dio mercè, dei ricchi e dei ben provvisti in una con la massa incalcolabile del popolo, sono stati sufficienti a trattener costui da simile gesta di disperazione e di incoscienza e a richiamarlo nella chiesa » (in Eus., *H. E.*, VI, 43, VI). La comunità romana era dunque allora, all'indomani della persecuzione deciana, a pena essa spirata, una vasta società di scambievole soccorso, la cui imponenza avrebbe dovuto automaticamente sopraffare ogni velleità separatista. Insorgendo contro Demetriano, ed esaltando la capacità di sopportazione dei fedeli, Cipriano parla della chiesa come di un « nimius et copiosus populus » (*ad Dem.*, ed. Hartel I, pag. 363).

concorde, che avviava alla cattolicità della società credente. E lo Stato aveva avvertito ormai l'antitesi implacabile che si delineava fra il proprio programma totalitario e l'universalità della fede cristiana.

La persecuzione deciana si abbattè sulla cristianità africana come un uragano: breve, ma rovinoso. L'epistolario ciprianeo c'è documento delle sue letali conseguenze. L'editto imperiale fece numerose vittime, perite o in prigione o in seguito alle strazianti torture. Vanno ricordati fra esse Mappalico, con un gruppo di compagni, tra cui parecchie donne [1]. In altri casi l'autorità si contentò di bandire i recalcitranti e di confiscarne i beni, come fece parimente per tutti coloro che si erano sottratti alla minaccia con la fuga [2]. E alla fuga molti dovevano essere indotti dalla intensità dei rapporti con i gruppi africani della grande chiesa transmarina, quella di Roma, e dalla possibilità di trovare presso di essi un'ospitalità facilmente al sicuro dalle indagini e dalla sorveglianza dei poteri di polizia [3]. I vescovi stessi non si mostravano affatto persuasi in teoria e seguaci in pratica della consegna intransigente, che Tertulliano aveva patrocinato energicamente nel *de fuga* [4]. Il sottrarsi al pericolo apparve ad essi

---

(1) La lett. 10 di san Cipriano ne tesse l'elogio.

(2) « Nec est pro dolor iusta aliqua et gravis causa quae tantum facinus excuset (l'apostasia). Relinquenda erat patria, et patrimonii facienda iactura. Cui enim non nascenti atque morienti relinquenda quandoque patria et patrimonii sui facienda iactura est? Christus non relinquatur, salutis ac sedis aeternae iactura timeatur » (*de lapsis*, 10).

(3) Lo si ricava da qualche inciso della lettera di Celerino, africano che era stato colto a Roma dalla persecuzione, il quale scrive al confessore Luciano a Cartagine, per chiedergli dei certificati di perdono per due sorelle, Numeria e Candida, ree, in vario modo, di defezione. La lettera è entrata nell'epistolario (è la 21ª). « Nam hoc, Domine frater, scire debes me non solum hoc pro eas petere, sed et Statium et Severianum et omnes confessores qui inde huc a vobis venerunt, ad quos ipsae (le due *sorores*) in portum descenderunt, et in urbem levaverunt, quod sexaginta quinque ministraverunt et usque in hodiernum in omnibus foverunt. Sunt enim penes illas omnes ».

(4) Non risulta che alcun vescono africano lasciasse la vita nella persecuzione. Ponzio loda ed esalta Cipriano come il protomartire dell'episcopato africano: « sic consummata passione perfectum est, ut Cyprianus qui bonorum omnium fuerat exemplum, etiam sacerdotales coronas in Africa primus imbueret, quia et talis esse post apostolos prior coeperat » (*Vita*, 19).

come postulato dai bisogni stessi del loro ministero. Tanto più, che in molti luoghi e in ripetute occasioni, quel che l'autorità costituita avrebbe avuto riluttanza a perpetrare, per quell'istintivo pudore e quella studiata discrezione ufficiale, che sembrano accompagnare le peggiori esorbitanze della tirannia, poteva essere l'iniziativa non raffrenata della folla, che sapeva di poter concedere, contro i « sovversivi », qualunque soddisfazione alla sua innata barbarie [1]. Così i due preti Rogaziano e Felicissimo sono a Cartagine malmenati dal popolo inferocito [2]. Numidico assiste, egli stesso boccheggiante, all'abbruciamento della sposa [3]. Fu probabilmente questa paura folle delle rappresaglie private che agì più potentemente sulla massa dei fedeli.

La persecuzione durò, con alti e bassi repentini, non più di un anno, ma fu sufficiente a lasciare dietro a sè una folla incal-

---

(1) Cipriano lo attesta di sè: « ceterum — dico enim provocatus, dico dolens, dico compulsus — quando episcopus in locum defuncti substituitur, quando populi universi suffragio in pace deligitur, quando Dei auxilio in persecutione protegitur, collegis omnibus fideliter iunctus, plebi suae in episcopatu quadriennio iam probatus, in quiete serviens disciplinae, in tempestate proscriptus, adplicito et adiuncto episcopatus sui nomine, totiens ad leonem petitus in circo, in amphitheatro dominicae dignationis testimonio honoratus, his ipsis etiam diebus quibus has ad te litteras feci ob sacrificia quae edicto proposito celebrare populus iubebatur clamore popularium ad leonem denuo postulatus in circo: cum talis, frater carissime, a quibusdam desperatis, ed perditis, et extra ecclesiam constitutis impugnari videtur, apparet quis impugnet, non scilicet Christus qui sacerdotes aut constituit ant protegit, sed ille qui Christo adversarius et ecclesiae eius inimicus ad hoc ecclesiae praepositum sua infestatione persequitur, ut gubernatore sublato atrocius atque violentius circa ecclesiae naufragia grassetur » (*Ep.* LIX, 6).

(2) « Sequanimi in omnibus Rogatianum presbyterum gloriosum senem viam vobis ad gloriam temporis nostri religiosa virtute et divina dignatione facientem, qui cum Felicissimo fratre nostro quieto semper et sobrio excipiens ferocientis populi impetum, primum hospitium vobis in carcere praeparavit et metator quodammodo vester nunc quoque vos antecedit » *Ep.* VI, 4.

(3) Onde, una volta guarito dai colpi ricevuti, è da Cipriano annoverato fra i « presbiteri »: « admonitos nos et instructos sciatis dignatione divina ut Numidicus presbyter adscribatur presbyterorum Carthaginensium numero et nobiscum sedeat in clero, luce clarissima confessionis inlustris et virtutis ac fidei honore sublimis: qui hortatu suo gloriosum martyrum numerum lapidibus et flammis necatum ante se misit, quique ad uxorem haerentem lateri suo concrematam simul cum ceteris, sed conservatam magis dixerim, laetus aspexit. Ipse semiustilatus et lapidibus obrutus et pro mortuo derelictus, dum postmodum filia sollicito pietatis obsequio cadaver patris inquirit, semianimis inventus et extractus et focillatus a comitibus quos ipse praemiserat remansit invitus » (*Ep.* XL).

colabile di diserzioni. Se la catastrofe militare e la scomparsa di Decio non l'avesse sospesa, non si sa che cosa sarebbe stato della compagine cristiana.

Cipriano fa con schiettezza spietata, alla resa dei conti, un quadro squallido della situazione: « molti, purtroppo, smarrirono completamente ogni ricordo ed ogni coscienza. Non ebbero nè pure il pudore di attendere, per salire il *capitolium*, di essere catturati, e, per negare, di essere interrogati. Vinti prima di combattere, battuti prima di battersi, non si lasciarono nè pure la possibilità di apparire sacrificanti loro malgrado. Si precipitarono al foro, disposti alla loro morte morale, quasi non avessero mai desiderato altro, quasi cogliessero a volo un'occasione vagheggiata, quasi non avessero bramato altr'esca. Quanti furon colti dal tramonto e furono dai magistrati rimandati al giorno seguente! Quanti cominciarono a scongiurare perchè la loro rovina non fosse dilazionata!... A molti non fu sufficiente il proprio smacco. Si fecero propinatori di viltà e di morte agli altri. E perchè nulla mancasse all'obbrobrioso cumulo dei delitti, dei pargoli, attraverso le mani dei genitori, fecero gettito di quel che avevano toccato dalla nascita... Non occorre nascondere la verità. Molti furono traditi dall'attaccamento alle loro ricchezze » (1).

Preoccupato di disciplinare la riammissione degli apostati ai vantaggi materiali e morali della vita nella comunità, Cipriano può essere stato indotto qui a calcar la mano sui particolari della universale defezione. Ma la pittura ch'egli delinea dello sbandamento generale dei credenti alla prima divulgazione della imposizione imperiale, suffragata concordemente da tutte le testimonianze contemporanee (2), non può non rispondere genericamente alla realtà. Del resto, come l'editto imperiale provocasse nella chiesa una di quelle epidemie di codardia che sono il retaggio caratteristico dei periodi di abusata libertà e la manifestazione tipica della psicologia collettiva, sotto le repressioni tiranniche, appare invincibilmente dalla diagnosi del male che Cipriano

(1) *De lapsis*, 8-10.

(2) Cfr. la lettera di Dionigi alessandrino a Fabiano di Antiochia, in Eus., *H. E.*, VI, 441 e segg.; Origene, *Hom.*, IX, 10 *in Jesu Nove*.

stesso istituisce nel trattato diretto a curarne i postumi preoccupanti. « Poichè — egli scrive — la diuturna pace aveva inquinato la disciplina divinamente trasmessaci, la rassegna celeste ridestò la fede illanguidita, direi quasi sonnecchiante... La nostra situazione era delle più lacrimevoli... I singoli fedeli non avevano che uno scopo: accumular denaro. E, dimentichi di quello che i credenti avevan fatto nell'età apostolica e sempre dovrebbero essere in grado di fare, facevano convergere le loro cure sugli affari, mossi da una cupidigia indomabile. Era scomparsa dai sacerdoti, ogni pietà religiosa; dalle funzioni fraterne, ogni integrità e ogni correttezza; dalle opere, ogni misericordia; dai costumi, ogni disciplina. Era inquinata la barba degli uomini: deformato l'aspetto delle donne... Le più raffinate frodi erano escogitate onde trarre in inganno il cuore dei semplici: i tranelli più subdoli erano architettati, onde coinvolgere i fratelli. Era uso universale contrarre matrimonio con infedeli, prostituire a gentili le membra del Cristo. Non solo si giurava temerariamente, ma si spergiurava con ogni facilità. Si disprezzavano superbamente i preposti e ci si lacerava, spietatamente, a vicenda. Numerosi vescovi, quei vescovi cui spetta l'onere della esortazione e dell'esempio, tenuta in non cale l'amministrazione delle cose divine, si davano all'amministrazione di affari terreni, e, abbandonata la sede, se ne andavano vagando per altre province, frequentando mercati, esercitando l'usura e carpendo, con insidiose frodi, i fondi altrui » (1).

In questa comunità cristiana, corrosa da tutte quelle contaminazioni mondane contro cui Tertulliano aveva levato invano il suo monito acre e intransigente, la persecuzione doveva necessariamente aver menato una vera strage morale. Le apostasie furono innumerevoli e assunsero varie forme. Alcuni fedeli riuscirono a limitare i segni della loro apostasia, bruciando incenso sulle are, innalzate per raccogliere la manifestazione di lealtà religiosa, imposta dall'imperatore. Furono chiamati i *thurificati*, al momento di passare in rassegna il bilancio della persecuzione. Altri consumarono a pieno la viltà dell'apostasia compiendo i

---

(1) *De lapsis*, 5 e 6.

sacrifici rituali. Furono detti i *sacrificati*. Infine uno stuolo copioso di opportunisti comperò o estorse capziosamente dalle commissioni di vigilanza, facilmente venali, il certificato del sacrificio compiuto, pur non avendolo compiuto affatto. Credettero costoro di poter tacitare così la propria coscienza, mercè una mendicata attestazione di mentita uniformità alle direttive del governo imperiale. Furono i *libellatici* (1). I problemi disciplinari che questa repentina dissipazione della comunità credente sotto la raffica persecutrice sollevò, furono molteplici e gravi. Cipriano si apprestò a risolverli con fermezza, non scevra però di qualche oscillazione mal dissimulata (2).

Veramente, se la recrudescenza persecutrice sotto Valeriano non l'avesse trovato pronto ad affrontare serenamente il martirio, ci si sarebbe potuti domandare se la linea di condotta adottata alla prima divulgazione dell'editto deciano fosse la più acconcia a far di lui un giudice così duro della vita ecclesiastica antecedente e un mentore così aspro al cospetto di coloro che la persecuzione aveva fatto cadere. Se l'episcopato di Cipriano fu contrassegnato da polemiche così vivaci e da dissensi intestini così virulenti, la causa principale ne va cercata sicuramente nelle difficoltà ingenti create dallo scoppio della persecuzione, ma le

---

(1) Cipriano li definisce con ogni esattezza: « sententiam nostram dilucida expositione protulimus adversus eos qui se ipsos infideles inlicita nefariorum libellorum professione prodiderant, quasi hoc evasuri inretientes illos diaboli laqueos viderentur, quo non minus quam si ad nefarias aras accessissent hoc ipso quod ipsum contestati fuerant tenerentur, sed etiam adversus illos qui accepta fecissent, licet praesentes cum fierent non adfuissent..... Non est enim immunis a scelere qui ut fieret impetravit, nec est alienus a crimine cuius consensu licet non admissum crimine tamen publice legitur: et cum totum fidei sacramentum in confessione Christi nominis intellegatur esse digestum, qui fallaces in excusationem praestigias quaerit, negavit, et qui vult videri propositis adversus evangelium vel edictis vel legibus satisfecisse, hoc ipso iam paruit quo videri paruisse se voluit » *Ep.* XXX, 3.

(2) Sebbene tutti riconoscano che il temperamento di Cipriano, cui la temperie storica ha dato un risalto salientissimo, è il temperamento dell'uomo di governo e di chiesa, non quello dell'uomo di speculazione e di pensiero (Bard. 451: « Cyprian ist uberhaupt ein Mann der Praxis, nicht der Theorie, ein Mann des Glaubens; nicht der Spekulation »); sebbene le vicende tumultuose della sua vita abbian fatto sì che la sua azione si sia concretata sopra tutto in questioni di tecnica disciplinare ecclesiastica, non già in posizioni di speculazione teologica; il p. A. D'Alès S. J. ha creduto di poter impostare le sue indagini ciprianee sotto il titolo comprensivo: *La théologie de Saint-Cyprien*. Paris, 1922.

cause concomitanti vanno individuate nel carattere poco duttile dell'uomo, e, di più, nella procedura abnorme della sua elezione e nel contegno suo, tutt'altro che eroico, al primo divampare dell'incendio (1).

Cipriano fu tra i più solleciti a prendere il largo. Con un piccolo stuolo di amici fedeli (2), alcuni dei quali dovevano appunto servirgli come intermediarii fra il luogo del suo volontario esilio e la comunità (3), si ritirò poco lungi dalla sua sede, dove evidentemente gli agenti del proconsole non si dettero eccessivamente pena di andarlo a scovare. Il buon Ponzio, nella biografia intonata a panegirico, deve fare ricorso a tutto il suo virtuosismo retorico per salvare il suo eroe dalla taccia di codardia (4). Cipriano stesso del resto se ne era dovuto difendere,

(1) Ponzio può farne la pittura più seducente: « quae illi pietas, qui vigor, misericordia quanta, quanta censura! Tantum sanctitatis et gratiae ex ore lucebat, ut confunderet intuentium mentes. Gravis vultus et laetus nec severitas tristis nec comitas nimia, sed admixta utriumque temperies, ut esset ambigere vereri an diligi mereretur, nisi quod et vereri e diligi merebatur » (*Vita*, 6)! Il tono delle opere polemiche e l'andatura di molte lettere fan dare più tosto ragione all'apprezzamento di uno storico moderno, il Bigg. « There was much that was amiable in Cyprians; he made devoted friends, but it may be doubtet whether he ever convertd an opponent » (*The origins of Christianity*, 371).

(2) La lettera quinta, « presbyteris et diaconibus fratribus carissimis » rimasti a Cartagine, si chiude con le parole: « salutat vos diaconus et qui mecum sunt salutant ». V. Saint Cyprien, *Correspondance*, Texte établi, et traduit par le chanoine Bayard. Ed. « Les belles lettres ». I, 1925, pag. 14. Sulla cronologia di tutti gli scritti ciprianei, v. Pearson, *Annales Cyprianici*, Oxford, 1682; Tillemont, *Mémoires pour servir à l'Histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, t. IV; e, tra i moderni, Benson, *Cyprian*, London; 1897. In particolare, sulla cronologia dell'epistolario, v. Nelke, *Die Chronologie der Korrespondenz Cyprians*. Thom. 1902, H. von Soden, *Die cyprianische Briefsammlung*. Leipzig, 1904; Bard. II, 475 e segg.; Harn. 339 e segg.; Bayard, nella Intr. all'ed. citata.

(3) Nella lettera settima, « presbyteris et diaconibus » di Cartagine si raccomanda: « viduarum et infirmorum et omnium pauperum curam peto diligenter habeatis. Sed et peregrinis si qui indigentes fuerint sumptus suggeratis de quantitate mea propria quam apud Rogatianum compresbyterum nostrum dimisi. Quae quantitas ne forte iam universa erogata sit, misi eidem per Naricum acoluthum aliam portionem, ut largius et promptius circa laborantes fiat operatio ».

(4) Cc. 7 e 8 della *Vita*. Ponzio pensa bene che il miglior modo di tacitare le possibili cattive impressionari della mossa di Cipriano è quello di esaltarla, anziché limitarsi a difenderla: « bene tunc et vere spiritaliter contigit, quod vir necessarius tam multis et tam bonis rebus a martyrii consummatione dilatus est ». Del resto, Ponzio ha ragione di soggiungere: « vultis scire secessum illum non fuisse formidinem? Ut nihil aliud excusem ipse postmodum passus est, quam passionem utique ex

all'indomani quasi della sua fuga. Aveva invocato così il comando esplicito ricevuto da Dio in una « visione » (1). Aveva addotto, a sua giustificazione, il consiglio di confratelli (2). Aveva fatto riflettere che la sua permanenza a Cartagine avrebbe potuto assumere i caratteri di una provocazione e avrebbe potuto così dar luogo ad escandescenze anticristiane più violente (3). Tutte ragioni coteste senza dubbio rispettabili, per quanto tradiscano sentore di più o meno consapevoli scappatoie, in linea astratta, ma che in concreto non potevano sanare la debolezza intrinseca della posizione del vescovo, in un momento in cui l'universale defezione poneva problemi formidabili all'avvenire della disciplina ecclesiastica. Ma per una serie di strani paradossi, quanto più debole doveva apparire la posizione personale del vescovo nella rivendicazione del suo potere ecclesiastico, tanto più energica si fece tale rivendicazione. E quanto più fragile e fiacca si era rivelata la resistenza della comunità al corrompimento perpetrato dall'autorità imperiale pagana, tanto più decisa e risoluta si fece l'opera di rafforzamento dell'autorità vescovile nella chiesa. L'episcopato monarchico doveva beneficiare largamente di una crisi vasta di viltà, in cui era sembrata naufragare la tradizione migliore del primitivo eroismo evangelico.

Gli istinti battaglieri e le attitudini di uomo di governo, spiccatissimi in Cipriano, sembrarono trovare nella condizione stessa di fuoriscito un incentivo ed un pungolo. Dal luogo del suo ritiro il vescovo si pronunciava, non senza severità, su casi

---

more vitaret, si et ante vitasset. Fuit vere formido illa, sed iusta, formido quae Dominum timeret offendere, formido quae praeceptis Dei mallet obsequi, quam sic coronari. Dicata enim in omnibus Deo mens et sic de divinis admonitionibus mancipata credidit se, nisi Domino latebram tunc iubenti paruisset, etiam ipsa passione peccare ».

(1) *Ep.* XVI, 4: « audictis omnia quando me ad vos reducem fecerit Dominus, qui ut secederem iussit ». Le ispirazioni di Dio sono del resto nell'appannaggio quotidiano del ministero episcopale di Cipriano. Nella medesima lettera testè citata, il vescovo attesta: « castigare nos itaque divina censura nec noctibus dirimit vel diebus. Praeter nocturnas visiones per dies quoque impletur apud nos Spiritu Sancto puerorum innocens aetas, quae in ecstasi videt oculis et audit et loquitur ea quibus nos Dominus monere et instruere dignatur ». Questo singolare aspetto del temperamento religioso di Cipriano è stato illustrato da A. v. Harnack, *Cyprian als Enthusiast*, nella « Zeitschr. für die neut. Wiss » 1902, pag. 177 e segg.

(2) *Ep.* XIV, 1.

(3) *De lapsis*, 10. cfr. *Ep.* XX, 1.

che si sarebbe detto a prima vista dovessero suggerire cautela e longanimità al suo non irreprensibile potere. Un episodio significantissimo fu quello dei suddiaconi Filomeno e Fortunato e dell'acolito Favorino. Al primo scoppio della persecuzione, al primo bando cioè dell'ordinanza imperiale, che imponeva la manifestazione del lealismo religioso, costoro si erano prudentemente eclissati. Poi, ritenendosi forse al sicuro da possibili fastidi delle autorità inquirenti o pensando di non poter più decentemente tenersi nascosti nel loro rifugio, ricomparvero a Cartagine. Il gruppo di presbiteri e di diaconi che teneva la gestione della comunità durante l'assenza del vescovo, chiese consiglio a lui sul come comportarsi. I tre imputati non avevano fatto nulla di diverso da Cipriano. In un certo senso, anzi, si potevano considerare in condizioni migliori, dal momento che erano rientrati in sede, quando il pericolo di essere chiamati al sacrificio e alla libazione incombeva ancora [1]. Cipriano rispose in modo evasivo, dilazionando una soluzione del caso. Ad ogni modo ordinò fossero sospesi dall'assegno mensile che la loro mansione comportava [2].

Ormai la comunità cristiana rappresentava un organismo moralmente ed economicamente troppo saldo perchè potesse essere disgregato dalla defezione violentata e apparente dei molti. La stessa continuità del ministero della pubblica beneficenza imponeva, pure all'indomani della carpita manifestazione di lealismo religioso pagano, il problema del trattamento da imporre ai caduti e del modo di amalgamarli nella solidarietà con i confessori e i superstiti nella fede. Un pungente caso di coscienza si pre-

---

(1) L'atto di lealismo pagano che si richiedeva, comprendeva il triplice atto di σπένδειν di θύειν di τῶν ἱερείων γεύσθαι.

(2) « Desiderastis quoque ut de Philumeno et Fortunato hypodiaconis et Favorino acolytho qui medio tempore recesserunt et nunc venerant quid mihi videatur rescribam. Cui rei non puto me solum debere sententiam dare, cum multi adhuc de clero absentes sint nec locum suum vel sero repetendum putaverint et cognitio haec singulorum tractanda sit et limanda plenius, non tantum cum collegis meis, sed cum plebe ipsa universa. Expensa enim moderatione libranda et pronuntianda res est quae in posterum circa ministros ecclesiae constituat exemplum. Interea se a divisione mensurna tantum contineant, non quasi a ministerio ecclesiastico privati esse videantur, sed ut integris omnibus ad nostram praesentiam differantur » *Ep.* XXXIV, 4.

sentava per molti, connesso con un insieme di collegamenti sociali, ristabilire i quali comportava un delicatissimo problema disciplinare.

Un'alternativa non nuova nello sviluppo della morale associata cristiana, prospettata già anzi in vario modo da Tertulliano medesimo nelle successive tappe della sua evoluzione spirituale, si presentava ai dirigenti della comunità. Chi sarebbe stato lo intermediario e il garante della riconciliazione e del perdono concessi ai caduti: il confessore o il vescovo? Veramente v'era un altro modo di cancellare l'onta della codarda acquiescenza all'imposizione dell'autorità pagana: quello di affrontare coraggiosamente il martirio ad una nuova richiesta di sacrificio. Fu il modo adottato, ad esempio, da Casto ed Emilio [1]. Ma furono le eccezioni. La massa dei caduti preferì impetrare il perdono, che significava la riammissione ai vantaggi della vita corporativa e la sicurezza delle promesse sanzioni di oltre tomba. Il clero, che reggeva e amministrava la comunità, era letteralmente assediato dai postulanti la riammissione, molti dei quali si facevano forti di speciali certificati (*libelli*) di condono della colpa e di passaporto, rilasciati da coloro che avevano confessato, o confessavano tuttora in prigione, la fede cristiana. Il rilascio anzi di tali certificati si fece ad un certo punto così normale, che un tal Luciano, a nome di tutti i confessori, credè di avere il diritto, egli che aveva sofferto e soffriva per la fede, di comunicare ufficialmente a Cipriano, nel luogo del suo primo rifugio, che la *pace* era elargita a tutti i *lapsi*, salvo però il diritto del vescovo ad ulteriori misure per coloro che fossero nuovamente caduti in atti di pubblica defezione [2].

---

(1) « Sic hic Casto et Aemilio aliquando Dominus ignovit, sic in prima congressione devictos victores in secundo proelio reddidit, ut fortiores ignibus fierent qui ignibus ante cessissent et unde superati essent, inde superarent. Deprecabantur illi non lacrimarum miseratione sed vulnerum, nec sola lamentabili voce sed laceratione corporis et dolore: manabat pro fletibus sanguis et pro lacrimis cruor semiusta latis visceribus defluebat » *De lapsis*, 13.

(2) « Scias nos universos, quibus ad te ratio constiterit quid post commissum egerint, dedisse pacem, et hanc formam per te et aliis episcopis innotescere volumus. Optamus te cum sanctis martyribus pacem habere. Praesente de clero et exorcista et lectore Lucianus scripsit » *Ep.* XXIII.

Per quanto lettore assiduo e ammiratore appassionato di Tertulliano, Cipriano non avrebbe mai potuto, sulle sue orme, acconciarsi a veder trasferiti i poteri carismatici della chiesa dal corpo episcopale ai depositari extragerarchici dello Spirito. Veramente le sue concezioni morali e la sua pratica disciplinare subirono delle attenuazioni progressive (1). In un primo momento, quando la repressione pagana era al suo massimo livello e il compito del pastore era sopra tutto quello di eccitare gli animi alla resistenza e alla lotta, Cipriano aveva additato ai caduti, un'unica via di resipiscenza: il cercato martirio (2). Per allora, un'altra generale sistemazione della questione dei *lapsi* non gli era apparsa tempestiva. Che facessero penitenza, in attesa del tempo di pace, quando una riunione plenaria di vescovi, una di quelle riunioni che dall'epoca del vescovo Agrippino prendevano in esame e risolvevano i problemi disciplinari offertisi di volta in volta alla discussione delle comunità africane, non avrebbe mancato di pronunciare un verdetto solenne. Poco dopo però, evidentemente piegato dalle mormorazioni di malcontento che simile rigidezza del vescovo transfuga doveva aver provocato, Cipriano attenuava la sua linea di valutazione, e concedeva che coloro i quali avevano ottenuto dai confessori *libelli* di indulgenza, ottenessero a propria volta, in caso di seria malattia, la ratifica di simili certificati dal clero locale, indipendentemente dal vescovo lontano (3). A poca distanza di tempo, per unifor-

---

(1) Egli stesso lo confessa e se ne giustifica in quella *Ep.* LV Ad Antoniano, che è, su tutta la polemica relativa ai *lapsi*, il documento più prezioso.

(2) Nella *Ep.* LX rimanda alla XIX e al suo inciso: « qui (i *lapsi*) si nimium properant, habent in sua potestate quod postulant, tempore ipso sibi plus quam quod postulant largiente. Acies adhuc geritur et *agon* cotidie celebratur. Si commissi vere et firmiter paenitent et fidei calor praevalet, qui differri non potest, potest coronari ».

(3) La lettera 18 è dell'estate del 250. È proprio la lontananza che costringe Cipriano ad un tantino di indulgenza: « quoniam tamen video facultatem veniendi ad vos nondum esse, et iam aestatem coepisse, quod tempus infirmitatibus adsiduis et gravibus infestat, occurrendum puto fratribus nostris, ut qui libellos a martyribus acceperunt et praerogativa eorum apud Deum adiuvari possunt, si incommodo aliquo et infirmitatis periculo occupati fuerint, non expectata praesentia nostra, apud presbyterum quemcumque praesentem, vel si presbyter repertus non fuerit, et urgere exitus coeperit, apud diaconum quoque, exomologesin facere delicti sui possint, ut manu eis in paenitentiam inposita, veniant ad Dominum cum pace quam dari Martyres litteris ad nos factis desideraverunt ».

marsi in tutto all'orientamento della chiesa romana, concedeva qualcosa di più: che a un *lapsus* caduto malato e pentitosi, si conferisse il perdono, indipendentemente dal certificato dei martiri [1].

Ma Cipriano, vescovo fuoruscito, non avrebbe potuto sostenere e controbattere la concorrenza che muoveva ai suoi poteri l'azione dei confessori, senza venire apprestando automaticamente, fin dal tempo del suo volontario allontanamento dalla sede, una dottrina della gerarchia ecclesiastica, la quale doveva destare ripercussioni e applicazioni molto più vaste di quanto non si sarebbe potuto a prima vista prevedere e calcolare [2]. Avvertendo la minaccia che incombeva sul suo ascendente e sulla sua autorità con la improvvisa sostituzione dei confessori ai vescovi nel ministero carismatico del perdono, egli affronta, tratto d'istinto, la questione della genesi e della validità delle mansioni vescovili [3], e lo fa ponendo principi applicabili all'episcopato

---

(1) « Cum... vestra scripta legissem quae ad clerum nostrum per Crementium hypodiaconum nuper feceratis, ut his qui post lapsum infirmitate adprehensi essent et paenitentes communicationem desiderarent subveniretur, standum putavi et cum vestra sententia, ne actus noster, qui adunatus esse et consentire circa omnia debet in aliquo discreparet » *Ep.* XX, 3. Un anno più tardi, ricapitolando i momenti successivi della sua prassi disciplinare, Cipriano invocava, a giustificazione della progressiva mitezza, un principio generale: « alia est philosophorum et stoicorum ratio, qui dicunt omnia peccata paria esse et virum gravem non facile flecti oportere. Inter christianos autem et philosophos plurimum distat... Vitanda sunt quae non de Dei clementia veniunt, sed de philosophiae durioris praesumptione descendunt » *Ep.* LV, 16.

(2) La dottrina ecclesiologica di Cipriano è stata, per secoli, uno dei cavalli di battaglia della polemica confessionale, specialmente in Inghilterra. Il Chapman, anglicano convertito, premetteva nella « Revue Bénédictine » del 1910, ad un suo articolo critico: *Professor Hugo Koch on s. Cyprian*, queste parole: « for centuries it has been a commonplace in England to speak of the — cyprianic theory of the episcopate. — From the time of the Reformation anglican episcopalians have appealed to the great martyr of Carthage as a witness to their own theory of government by bishops without a Pope, Cyprianic study has been quite an Anglican speciality, from the great names of Dodwell, Pearson and Fell to Archbishop Benson in our own day, beside controversialists without number » (pag. 447). Ma appunto l'interesse confessionale ha impresso alla indagine del pensiero ciprianeo un'andatura artificiosa e pregiudicata. L'ecclesiologia del vescovo africano occorre illustrarla e valutarla alla luce delle peculiari circostanze, personali e ambientali, in cui essa è stata foggiata.

(3) Nell'articolo citato, il Chapman ha opportunamente posto in chiaro la necessità di considerare nei suoi momenti successivi la formazione della ecclesiologia ciprianea. Solo a questo patto è possibile coglierne il vero significato e la effettiva

universale, da cui deriverà, come postulazione logica, una peculiare visione dei rapporti interepiscopali nella chiesa cattolica.

A principio dell'autunno Cipriano riceveva nel suo refugio una serie di messaggi da vari gruppi di *lapsi* della comunità. Alcuni di essi, sprofondati in un sentimento di confusione e di umiltà, pur avendo impetrato un certificato di perdono, si rivolgevano a lui, persuasi che senza la sua sanzione non potessero essere in grado di rendere accetto il loro pentimento a Dio. Essi confessavano la loro colpa e si dichiaravano pronti a farne la conveniente penitenza. Comunque, concludevano di voler attendere il ritorno del vescovo per veder definito il loro caso e per godere in pieno della reintegrazione ecclesiastica. Altri invece prendevano altezzosamente a partito il loro vescovo lontano, e, facendosi forti dei certificati conseguiti dai confessori, si arrogavano il diritto di parlare a nome della chiesa, quasi essi la rappresentassero e la costituissero molto più legittimamente del

---

portata. Orbene: è proprio a questa necessità pregiudiziale di seguire cronologicamente la produzione epistolare e trattatistica del vescovo cartaginese, per circoscriverne con onesta aderenza alla realtà il pensiero e la pratica di governo, che sembrano avere concordemente contravvenuto, più o meno, tutti gli studiosi dell'argomento. Anche il più coscienzioso, il più sottile e il più esperto fra i recenti, Hugo Koch, nel saggio *Cyprian und der römische Primat*, eine kirchen — und dogmen geschichtliche Studie. (Leipzig, 1910: nella raccolta dei « Texte und Utersuchungen » III, R. V. 1), col quale l'autore segnava il suo distacco ufficiale dalla ortodossia romana. Il Koch, veramente, più che della concezione generica della chiesa e della costituzione episcopale patrocinata da Cipriano, ha voluto indagare la posizione precisa del vescovo cartaginese al cospetto del potere primaziale romano. La sua quindi è un'analisi minuta della polemica romano-cartaginese, a proposito del battesimo amministrato in seno ai gruppi dissidenti e della necessità della sua iterazione. Ma di fatto l'attitudine così teoretica come pratica di Cipriano di fronte all'autorità romana sgorga spontaneamente dalla sua personale raffigurazione dell'organismo ecclesiastico cristiano. Onde, disegnare questa, significa comprender quella. L'aver posto in insufficiente luce questa infrangibile interferenza; l'aver nutrito qualche preconcetto antiromano; ha indotto il Koch ad asserzioni le quali, sebbene non nuove nella polemica confessionale, sono fondamentalmente irreali ed artificiose. Ecco le principali. Interpretando il c. IV del *de catholicae ecclesiae unitate*, il Koch scrive: « davon ist soviel richtig, dass Cyprian zwischen dem — Afbau der Kirche auf Petrus — und der — Uebertragung der Schlüsselgewalt — unterscheidet und das eine für Petrus reserviert, das andere auch den übrigen Aposteln zukommen lässt. Richtig ist auch die Gleichung: super unum aedificat ecclesiam — unitatis originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit — exordium ab unitate proficiscitur. Aber gerade diese Gleichung zeigt, wass Cyprian unter dem — super unum aedificat ecclesiam — versteht. Dieser

vescovo che aveva, ignominiosamente secondo loro, abbandonato il posto di responsabilità e di battaglia. Cipriano rispose a tutti con un'unica lettera collettiva [1]. Ai *lapsi* contriti, docili e rispettosi, mandava la parola del suo compiacimento e della sua condiscendenza: « il Signore mi è testimone di quanto io mi congratuli con loro, il Signore che si è degnato di farci conoscere quanto servi suoi di tal qualità abbiano meritato della sua bontà ». Ai *lapsi* presuntuosi e irriverenti rivolgeva un monito pieno di acredine e di dispetto: « mi meraviglio molto della loro audacia. Mai e poi mai la misericordia e la potenza invitta del Signore consentano che la chiesa sia ridotta ad essere una moltitudine di fedifraghi. Qualora ciò, per dannata ipotesi fosse, che cosa mai ci rimarrebbe da fare, se non chiedere ai *lapsi* di riaverci nella chiesa »? Agli uni e agli altri però Cipriano reputava opportuno, a chiarificazione della situazione per l'avvenire, esporre il suo modo di considerare, alla luce della rivelazione

---

Satz findet seine Erklärung in den beiden anderen Sätzen und will einfach besagen: Mit einem beginnt der Kirchenbau... Der Herr hätte sofort allen Aposteln die Schlüsselgewalt übertragen können. Aber er bevollmachtigte zuerst den Petrus allein und später erst die übrigen Apostel, um ganz deutlich zu zeigen, dass seine Kirche eins sein soll... Als Auszeichnung für Petrus bleibt nur die zeitliche Priorität seiner Ausrüstung mit der Schlüsselgewalt, die Erinnerung an die zeitweiliche numerische Einheit der apostolischen Gewalt und die damit für alle Zeiten geschaffene Vorbildlichkeit für die moralische Einheit der Kirche. In diesem Sinne ist Petrus fur alle Zeiten — Fundament der Kirche —, der super quem aedificavit Dominus ecclesiam » (pag. 13 e seg.). Tesi coteste tutt'altro che fallaci ed avventate: ma che assumono un certo aspetto di paradossalità solo per il fatto che non vengono convenientemente inquadrate nel piano degli intenti concreti e sullo sfondo delle circostanze personali, che suggeriscono a Cipriano la sua apologia dell'episcopato non monarchico e dell'unità ecclesiastica federalistica. Il Koch ha continuato poi le sue indagini su Cipriano. La persistenza del carattere di retore del vescovo è quello che risulta dalle sue diligentissime e preziose *Cyprianische Untersuchungen* (Bonn, Marcus und Weber, 1926; « Arbeiben zur Kirchengeschichte » 4), le quali, se da presso o da lontano investono principalmente un duplice problema: la cronologia degli scritti del vescovo e i loro rapporti idiomatici, stilistici, ideali con alcuni tipici scrittori profani, come Seneca ed Apuleio, in pratica costituiscono una raffigurazione esauriente della persona e dell'opera di Cipriano. La conclusione è tutta in queste parole della prefazione: « Er (Cipriano) ist der erste lateinische Rednerbishof der Kirche, von dem der Weg zu Zeno von Verona, zu Ambrosius und Augustin führt. Er ist Rednerbischof mit allen Vorzügen eines solchen, aber auch mit deutlichen Ansätzen zu den Schwächen und Fehlern, die sich an hervorragende rednerische Begabung und Schulung zu knüpfen pflegen ».

(1) *Ep.* XXXIII.

neotestamentaria, la genesi e la validità dei poteri episcopali nella comunità. Egli si riporta direttamente alle parole con cui Gesù, nel Vangelo di Matteo, annuncia di voler edificare la sua chiesa sulla pietra che è Pietro [1], e le applica, universalmente, ai vescovi: « Da quell'annuncio, attraverso il ciclo dei tempi e delle successioni, discende la elezione dei vescovi e l'organizzazione della chiesa, per cui deve dirsi che la chiesa poggia fondamentalmente sui vescovi e ogni gesto della chiesa è subordinato al loro diretto governo ». Quanto più debole, al cospetto della comunità abbandonata, doveva apparire la figura e l'autorità personale di Cipriano, tanto più vigorosa e uniforme doveva farsi la sua rivendicazione teorica del governo episcopale. Per tutto il rimanente della sua vita egli non sarebbe più ristato da tale rivendicazione. E il finale suggello del martirio avrebbe conferito ad essa quel valore, che a principio poteva essere sembrato che le mancasse.

La catastrofe della guerra gotica imponeva un arresto alla politica persecutrice. Poco dopo la Pasqua del 251 Cipriano rientrava a Cartagine, dopo un'assenza di quattordici mesi. Suo primo pensiero fu quello di apprestare il sinodo vagheggiato e promesso. La condizione delle comunità cristiane per tutto l'Impero era lacrimevole. A Roma e a Cartagine il problema della ricostituzione della chiesa in efficienza e in armonia si presentava particolarmente arduo. A Roma lo scoppio della persecuzione aveva fatto un martire illustre, lo stesso vescovo della comunità, Fabiano. La comunità aveva creduto prudente non nominargli subito un successore, e la sede vescovile romana era rimasta vacante fino al marzo del 251, quando fu chiamato ad occuparla un fautore della tolleranza e del perdono ai caduti durante la prova, Cornelio [2]. Il dotto prete Novaziano, il quale durante l'interregno aveva tenuta la corrispondenza ufficiale della chiesa, si pose a capo di una fazione rigoristica, rinno-

---

(1) Mt. XVI, 18-19.

(2) La pietra sepolcrale nel cimitero di Callisto ne porta il nome in latino. Purtroppo la esiguità delle fonti non ci consente di squarciare il mistero che avvolge la costituzione della comunità romana in questo periodo.

vando così la competizione scismatica di Ippolito [1]. Cartagine vide il medesimo spettacolo. Il manipolo di preti, che non aveva potuto mai perdonare a Cipriano la sua rapidissima carriera ecclesiastica, scese più apertamente a lotta con lui; uno di essi, Novato, si costituì interprete transmarino della rigidezza novazianea; un tal Felicissimo, che sembrava uomo di lotta e di rancore, fu, da lui, innalzato al diaconato, perchè meglio servisse alla bisogna comune contro il vescovo.

Cipriano non avrebbe potuto tener testa all'opposizione in guerra, se non avesse attenuato le asprezze della sua intransigenza iniziale. Perchè il sinodo che avrebbe dovuto essere convocato fra breve si trovasse dinanzi un insieme di decisioni ben definite, egli compose il *de lapsis*, affrontando in pieno la questione agitatasi fino allora nella corrispondenza. Distinguendo in varie categorie coloro che durante la tremenda prova avevano dato o avevano mendicato segni di apostasia, Cipriano patrocina una pratica più indulgente con coloro che hanno ottenuto l'impunità, corrompendo i commissari imperiali. Ma non respinge nè pure i sacrificati e i thurificati, imponendo ad essi una penitenza diuturna e severa, e garantendo loro ad ogni modo la riconciliazione, in un qualsiasi pericolo di morte. Il sinodo fece proprie le proposte vescovili.

Ma Cipriano non poteva dichiararsi soddisfatto di una simile vittoria. Se l'amministrazione del perdono era così sottratta all'arbitrio dei confessori (a quella che Tertulliano aveva chiamato la *ecclesia Spiritus*) e demandata rigidamente alla disciplina gerarchica ed episcopale, egli non poteva pensare per questo che una raffigurazione strettamente accentratrice dell'organizzazione ecclesiastica avesse già avuto ormai definitivamente il sopravvento e che l'opposizione fosse stata radicalmente debellata. Egli doveva raccomandare la sua vittoria ad un'apologia del potere vescovile. E scrisse il *de catholicae ecclesiae unitate* [2].

---

(1) V. la produzione teologica di Novaziano, individuata tutta nella prefazione alla edizione del suo De Trinitate: *Novatian's Treatise on the Trinity*, ed. by W. Yorke Fausset. Cambridge, 1909. Cfr. pure A. D'Alès, *Novatien*. Etude sur la théologie romaine au milieu du III^{e} siècle. Paris, Beauchesne, 1925: studio concepito sul medesimo stampo, scolastico e artefatto, degli altri trattati dello stesso padre gesuita.

(2) È il preferito terreno di battaglia delle polemiche denominazionali. E bisogna

Nel suo epistolario, disseminato lungo l'itinerario percorso per giungere al martirio, Ignazio di Antiochia aveva, un secolo e mezzo prima, inculcato, con gli accenti più patetici, la solidale armonia della comunità credente nella disciplina episcopale. Sotto la pressione dello scompiglio gettato nella società ecclesiastica dalla persecuzione e dalla discordia, Cipriano addita nella unità, il fermento, il vincolo, il sigillo della vera chiesa. Il persecutore, ai suoi occhi, è meno temibile dello scismatico e dell'eretico: contro il primo, il coraggio è una sufficiente difesa: l'altro, è un nemico insidioso e perverso. Contro di esso, uno solo è il riparo: l'inconcussa autorità vescovile, una attraverso l'intiera federazione delle comunità credenti. « L'episcopato è uno e ciascun vescovo ne riveste una parte, esercitandone i

---

riconoscere che il documento si presta alle più disparate interpretazioni. Tanto più che la stessa sua tradizione manoscritta lascia adito a contestazioni di sensibile rilievo. Il famoso capo quarto ha, così, due redazioni, della seconda delle quali è trasparente la tendenziosità. Dice la prima: « loquitur Dominus ad Petrum: ego tibi dico, inquit, quia tu es Petrus — quaecumque solveris super terram erunt soluta et in caelis. Super unum aedificat ecclesiam, et quamvis apostolis omnibus post resurrectionem suam parens potestatem tribuat et dicat, sicut misit me Pater — si cuius tenueritis, tenebuntur, tamen ut unitatem manifestaret, unitatis eiusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit. Hoc erant utique et ceteri apostoli quod fuit Petrus, pari consortio praediti et honoris et potestatis, sed exordium ab unitate proficiscitur, ut ecclesia Christi, una monstretur. Quam unam ecclesiam etiam in cantico canticorum spiritus sanctus ex persona domini designat et dicit: una est columba mea, perfecta mea, una est matri suae, electa genetrici suae. Hanc ecclesiae unitatem qui non tenet, tenere se fidem credit? Qui ecclesiae renititur et resistit in ecclesia se esse confidit? ». La seconda invece: « loquitur Dominus ad Petrum: ego tibi dico, inquit, quia tu es Petrus — quaecumque solveris super terram erunt soluta et in caelis. Et idem post resurrectionem suam dicit: pasce oves meas. Super unum aedificat ecclesiam et illi pascendas oves mandat suas, et quamvis apostolis omnibus pacem tribuat potestatem, unam tamen cathedram constituit et unitatis originem atque rationem sua auctoritate disposuit. Hoc erant utique et ceteri quod Petrus, sed primatus Petro datur ut una ecclesia et cathedra una monstretur. Et pastores sunt omnes, sed grex unus ostenditur, qui ab apostolis omnibus unanimi consensione pascatur. Hanc et Pauli unitatem qui non tenet, tenere se fidem credit? Qui cathedram Petri super quam fundata ecclesia est deserit, in ecclesia se esse confidit? » G. Hartel (III, XLIII) giudicava la seconda redazione come una « foedissima » interpolazione di un « theologus romanus » preoccupato del primato infallibile della sua chiesa. Il Chapman invece ha curato di dimostrare che non si tratta affatto di interpolazione, bensì di una nuova redazione curata da Cipriano stesso. Negli incisi sospetti egli trova il medesimo ciclo di idee e le medesime caratteristiche stilistiche e ritmiche che contrassegnano la prosa genuina del vescovo. La nuova redazione sarebbe stata suggerita a Cipriano dalla sedizione novazianea e dalla sua solidarietà con Cornelio (*Les interpolations dans le traité de*

poteri solidarmente [1]. Parimenti la chiesa è una, per quanto ampiamente si distenda, mercè lo spiegamento della sua inesausta fecondità. Non diversamente molti sono i raggi del sole, ma unica la luce, e molti i rami di un albero, ma unica la linfa scaturiente dalla forte radice. Anche se da una scaturigine fluiscono numerosi ruscelli,... l'unità è salva nella origine. Isola un raggio di sole dall'insieme, l'unità originaria non tollera divisione di luce. Recidi dall'albero un ramo, il ramo reciso non potrà più vegetare. Separa un rivo dalla fonte, si essiccherà immediatamente. Non diversamente la chiesa del Signore, avvolta nella luce, lancia per tutto il mondo i raggi suoi. Ma una sola è la luce propagata dovunque, uno è l'organismo corporativo. Ramifica nell'universo, fa defluire i suoi rivi. Uno però è il capo; una la scaturigine; una la materna fecondità: nasciamo dall'utero suo, dal suo latte siamo nutriti, dal suo spirito siamo ininterrottamente avvivati » [2]. Tutte le immagini del Vecchio e del Nuovo Testamento sono buone per Cipriano, per raccomandare la docilità e l'obbedienza dell'unica società cristiana, per bollare con gli appellativi più obbrobriosi i perturbatori dell'unità e della pace. « Costoro non possono lusingarsi di riscattare la loro colpa nel sangue del martirio. Chi provoca la discordia si rende reo di una colpa inespiabile, che la morte stessa non riscatta. Chè non può essere martire chi non sia nella chiesa. E non può essere ammesso nel Regno, chi abbia abbandonato la predestinata a regnare. Cristo ci donò la pace, ci comandò

---

st. Cyprien sur l'unité de l'église, nella « Revue Bénédictine » del 1912 e del 1903). A. v. Harnack si dichiarava consenziente col Chapman (« Theol. Literaturzeitung » 1913, col. 262). Ed effettivamente è innegabile l'uniformità esteriore del testo incriminato allo stile consueto di Cipriano. In realtà però il problema storico-disciplinare non verte tanto sull'autenticità del passo in cui è il riconoscimento dei privilegi primaziali della sede romana, quanto sui motivi e le circostanze ambientali che hanno indotto Cipriano ad enunciarlo. Cfr. Bard 461 e segg., e De Labriolle, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, 192 e segg.

(1) « Episcopatus unus est, cuius a singulis in solidum pars tenetur » 5. L'inciso « in solidum » è una frase legale. Quando due parti avevano preso a prestito e garantito la medesima somma di denaro, entrambi erano responsabili *in solidum* di tutto l'ammontare (Dig. 45, 2, 2-3). Un parallelismo anche più calzante è offerto dalle magistrature collegiali romane, i tribuni, i consoli, lo stesso *imperium*: ciascuna personalità rivestiva la pienezza di poteri della carica.

(2) C. VI.

di essere fraternamente concordi; impose l'onere della carità inviolabile: invano pretenderà di essere martire, chi lacerò il vincolo dell'armonia fraterna » [1]. È vero: il Vangelo ha preannunciato gli scismi. Ma l'inevitabilità del male non attenua la sua ripugnanza. Oggi del resto, aggiunge Cipriano, la situazione si è fatta eccezionalmente preoccupante. Siamo al tramonto del mondo. « Si compiono le vecchie profezie: scatenatosi il nemico, l'errore imperversa, la cecità dilaga, il rancore infierisce, la cupidigia ottenebra, l'empietà contamina, la superbia gonfia, la discordia divampa, l'ira abbrutisce. Non ci turbi la irrompente e violenta perfidia dei molti. Al contrario, corrobori la nostra fede, come il realizzarsi di una ben nota profezia [2]. Diciamo, sembra insinuare Cipriano, la verità fino in fondo. « Non v'è da meravigliarsi se anche di coloro che nella recente prova hanno prestato la loro esteriore confessione di fede precipitano nei disordini testè deplorati, incappando in simili gravi e nefande colpe. Nè pure la pubblica confessione preserva ed immunizza dalle insidie del demonio: o costituisce una difesa dai pericoli del secolo per colui che è ancora in mezzo al secolo ». E quasi per mostrare, con mossa tutt'altro che generosa e pastoralmente longanime, che anche ai confessori possono addebitarsi colpe sovvertitrici della disciplina ecclesiastica, Cipriano denuncia misfatti di stretta morale individuale (frodi, stupri, adulteri) perpetrati, anch'essi, da confessori. « La confessione è un inizio di gloria: non è merito definitivo della corona. Non consuma la lode: dà principio alla dignità » [3]. Non si dimentichi che fra gli apostoli ci fu un Giuda. Avendo così lanciato il suo strale avvelenato contro coloro che, per quanto avessero fortemente resistito durante l'infierire della persecuzione, osavano ora contestare, a parole o ad atti, l'autorità vescovile, Cipriano poteva rialzare il tono della sua esortazione, dipingendo a colori vivi la figura del perfetto cristiano, che attende, con i lombi succinti, la luce del Signore che viene.

---

(1) C. XIV,
(2) Cc. XVI-XVII.
(3) C. XXI.

Ne sappiamo abbastanza per comprendere e valutare i motivi occasionali dell'ecclesiologia ciprianea. Il vescovo di Cartagine ha innanzi tutto da salvare una situazione personale seriamente minacciata dai dissensi e dalle avversioni, che ha provocato il suo stesso procedere al cospetto della persecuzione e in rapporto alle conseguenze disciplinari di questa. La sua condotta ulteriore doveva costituire la riprova della subordinazione dei suoi concetti alle esigenze e alle vicissitudini della organizzazione cristiana locale.

Alla nuova primavera, sembrò che la persecuzione dovesse rinnovarsi per opera di Gallo. Bisognava affrettarsi, per evitare il rischio di una rotta completa, a ricostituire i quadri della armata cristiana. Un secondo sinodo, tenuto a mezzo maggio, decretava di elargire la riconciliazione ed il perdono immediatamente a tutti i caduti. Della decisione, Cipriano dava ufficialmente annuncio a Cornelio, riconoscendo il cambiamento sopravvenuto delle sue opinioni, ma attribuendolo, oltre che alla pressione delle circostanze, ad una serie di incontrovertibili visioni (1). L'identità della rispettiva situazione ecclesiastica rendeva i rapporti fra i vescovi di Roma e di Cartagine particolarmente amichevoli, nonostante i lievi attriti, nascenti dall'assenza di una qualsiasi preminenza dell'uno sull'altro.

Frattanto l'occasione si offriva a Cipriano di mostrare le sue rare qualità di organizzatore della beneficenza e della assistenza. Nel corso del 252 un terribile morbo pestilenziale raggiungeva, dall'Egitto, l'Africa romana, e, di là, Roma e l'Italia (2). Cipriano fu padre e soccorritore generoso. Dimenticando qualsiasi differenza di casta, di religione, di razza, si prodigò a vantaggio dei suoi concittadini, proclamando il dovere della carità, come il più strettamente collegato alla professione cristiana (3). E poichè

(1) *Ep.* LVII.

(2) Su questa micidiale epidemia, V. Eutropio, IX, 5; la *Historia Augusta*, Gallieni duo, 5: Zosimo, I, 26; Dionigi di Alessandria, in Eus. *H. E.* VII, 22; Gregorio di Nissa, nella Vita di Gregorio il taumaturgo, 12; Ponzio, *Vita Cypr.*, 9. Aurelio Vittore, *De Caesaribus*, 30 ricorda i provvedimenti adottati da Gallo e Volusiano per la sepoltura dei morti a Roma.

(3) Ponzio riferisce la sua divisa: « Oriri facit (il Signore) iugiter suum solem et

il flagello, che sopravveniva a rendere tanto più angosciosa e precaria una condizione della vita pubblica già tanto agitata, suscitava mormorazioni e invettive così da parte cristiana come da parte pagana, Cipriano interveniva a rassicurare e ad infondere coraggio ai fratelli di fede, a disarmare l'acre ostilità degli avversari. Saturo di reminiscenze stoiche, il *de mortalitate* (1) vuole ricordare ai fedeli la loro condizione di pellegrini nel mondo, e quindi il programma della serenità e della fiducia, comunque volgano, esternamente, minacciosi ed oscuri, gli eventi. Il trattato ha un'andatura omiletica. Si chiude con una calda perorazione: « Non dobbiamo mai dimenticare di avere rinunciato al mondo e di avere scelto in esso il posto di ospiti e di pellegrini. Viviamo alla giornata, accettando la dimora che a ciascuno viene fissata, in attesa dell'istante che, sciogliendoci dai vincoli del secolo, ci renderà al paradiso e al regno. Quale esiliato non si consuma di nostalgia? La nostra patria è il paradiso: i nostri genitori, i patriarchi. Affrettiamoci a riveder i confini della vera nostra terra, ad abbracciare i nostri cari » (2).

E al retore pagano Demetriano, che addebitava alla propaganda cristiana le pesanti jatture che aduggiavano la vita romana, il vescovo risponde riconoscendo la decrepitezza del mondo e additando la perversione imperdonabile del paganesimo (3).

Infine, perchè nessuno dei suoi fedeli mancasse alla cro-

---

pluvias subinde nutriendis seminibus impertit, exhibens cuncta ista non suis tantum: et qui se Dei etiam filium esse profitetur, non exemplum patris imitetur? Respondere nos decet natalibus nostris, et quos renatos per Deum constat, degeneres esse non congruit, sed probare potius in sobole traducem boni patris, aemulationem bonitatis ».

(1) Sul carattere ritmico dell'ultimo capitolo, v. Meyer, *Gesammelte Abhandlungen zur mittellateinischen Rythmik*, Berlin, 1905, 2, 233-249.

(2) C. XXVI. Ed. Hartel, 1, 313.

(3) Il motivo non era nuovo: Cipriano non ne sarebbe stato l'ultimo estensore. Tertulliano aveva rintuzzata già la medesima accusa (*Apol.* LX; *ad Scap.* III). Sant'Agostino ne avrebbe tratto l'occasione per il *de civitate Dei*. L'autenticità della apologia ciprianea fu, senza serie ragioni, messa in dubbio dall'Aubé: *L'église et l'état dans la seconde moitié du III siècle*, Paris, 1885, 305-308. Anche in questo scritto affiorano spunti stoici, come nella riprovazione della schiavitù al C. 8, dove è evidente una reminiscenza della *Ep.* XLVIII di Seneca.

ciata della carità e dell'assistenza durante l'imperversare del flagello, Cipriano stendeva il panegirico della beneficenza e dell'elemosina [1].

Continuamente, quotidianamente a contatto con gli scritti di Tertulliano, nella cui familiarità sembrava quasi cercare un diversivo e una riparazione alla profonda difformità del suo temperamento da quello del grande apologista, Cipriano era tratto d'istinto a ricalcarne le orme in trattati morali d'argomento meno scabroso che non fossero gli argomenti del *de pudicitia* e del *de fuga*. Il suo *de dominica oratione* è, precisamente, come il trattato omonimo del prete cartaginese, una esposizione esegetica e parenetica, piena di spunti allegorici, del *Pater noster*, che non manca però di originalità così nel piano come nelle singole osservazioni [2].

Ma era destino che Cipriano dovesse esaurire le sue capacità spirituali in problemi pratici di disciplina ecclesiastica. Alla questione dei *lapsi*, doveva succedere, indirettamente connessa con essa, un'altra questione che avrebbe diviso per secoli e profondamente la cristianità africana e avrebbe posto a durissima prova la cordialità dei rapporti fra la comunità di Roma e quella di Cartagine: la questione del battesimo amministrato dai gruppi dissidenti. Cipriano si sarebbe, su questo problema,

---

(1) E. W. Watson (*The de opere et eleemosynis of St. Cyprian*, in « The Journal of theological Studies » 1901, 433-438) ha creduto di dover riportare lo scritto al 250. La testimonianza di Ponzio e l'evidente scopo pratico dello scritto sono contro simile datazione. È questo uno dei saggi più squisiti della virtù oratoria dello scrittore. Cipriano vi paragona la liberalità cristiana al *munus* pagano, che era il dovere civico sovrapposto dalla consuetudine e dalla legge all'onere fiscale (Dig. 50, 4). Comprendeva l'organizzazione di giuochi e di spettacoli, la manutenzione delle strade, degli acquedotti, dei teatri. I cristiani se ne astenevano. Cipriano impone l'equivalente nelle opere di carità.

(2) V. Benson, *Cyprian*, 275-279: « Table showing the verbal debts to Tertullian in Cyprian's treatise de dominica oratione »: e E. v. der Goltz, *Das Gebet in der ältesten Christenheit*. Leipzig, 1901, 279-287. Notevoli alcune considerazioni sul carattere sociale della preghiera cristiana: « non dicimus: pater meus, qui es in caelis, nec: panem meum da mihi hodie; nec dimitti sibi tantum unusquisque debitum postulat, aut ut in temptationem non inducatur, adque a malo liberetur, pro se solo rogat. Publica est nobis et communis oratio, et quando oramus, non pro uno sed pro populo toto oramus, quia totus populus unum sumus. Deus pacis et concordiae magister qui docuit unitatem, sic orare unum pro omnibus voluit, quomodo in uno omnes ipse portavit », VIII, Hartel, I, 271.

nettamente e risolutamente distaccato dalla prassi romana. Il dissidio, acutissimo, fu preannunciato da minori avvisaglie.

Il vescovo Cornelio, moriva, in esilio, a Centumcellae nella estate del 253. Lucio, successogli alla fine del giugno, era egli stesso espulso da Roma, ma vi rientrava prima dello spirare dell'anno [1]. A pochi mesi di distanza moriva: succedendogli, il 12 maggio 254, Stefano. Cominciarono allora i dissensi. Due vescovi spagnuoli, Basilide di Leon e Marziale di Merida, consapevoli evidentemente degli umori prevalenti nei gruppi più autorevoli della comunità romana, erano venuti a cercare a Roma una sanatoria per il loro vile procedere durante la persecuzione. Entrambi avevano ottenuto dai burocrati ufficiali un certificato di inserzione pagana. Marziale era giunto a farsi inscrivere in un *collegium* pagano, e aveva seppellito i propri figli in un cimitero pagano, con riti pagani. Il gregge fedele era insorto e aveva spogliato della dignità gli indegni pastori. Stefano ordinò fossero reintegrati nei loro poteri. Quattro chiese spaguole allora interposero appello contro la sentenza romana presso il vescovo di Cartagine e i suoi colleghi nell'episcopato africano. Cipriano non esitò ad accettare l'appello e a costituirsi interprete di un verdetto che suonava aperta condanna dell'operato di Stefano [2]. In casi come quelli prospettati dalle ricorrenti chiese spagnuole, la comunità è giudice inappellabile. Del resto era stata sentenza universale dell'episcopato cristiano che, pur ammessi alla penitenza, gli ecclesiastici *lapsi* non fossero più reintegrati nelle loro mansioni carismatiche, ma fossero lasciati nel ceto laicale. Sebbene nella dicitura della sentenza si usassero i massimi riguardi per Stefano, dipinto semplicemente come un ingannato nella sua buona fede, il gesto della sede cartaginese e del suo vescovo non poteva di certo riuscire gradito al vescovo romano.

Un altro incidente rese anche più tesi i rapporti fra le due grandi sedi occidentali. Il vescovo di Arles, capoluogo di provincia, Marciano, aveva accettato il partito di Novaziano, rifiu-

---

(1) V. nell'epistolario ciprianeo, la lettura di felicitazione dei vescovi africani, che porta il n. 61.

(2) *Ep.* LXVII.

tando implacabilmente il perdono ai caduti. Faustino di Lione, che pretendeva diritti primaziali sulle comunità di tutte le Gallie, aveva convocato a tale proposito un sinodo, che aveva pronunciato sentenza di deposizione e di scomunica contro Marciano. Ma la sentenza, data la rivalità delle due chiese, non aveva avuto esecuzione e Faustino aveva invocato il suffragio di Roma e di Cartagine. Temperante e longanime e in pari tempo poco incline ad apparire rimorchiato da altre sentenze vescovili, Stefano si era rifiutato di intervenire. Cipriano, nettamente sfavorevole a Marciano, credette suo diritto e suo dovere far energiche pressioni su Stefano, perchè sanzionasse e corroborasse la sentenza di Faustino e del suo sinodo [1]. Quanto simile modo di procedere fosse in armonia con le precedenti dichiarazioni di Cipriano sull'autonomia delle singole comunità credenti e nella inviolabilità delle loro decisioni, non si riesce veramente a vedere. Ma Cipriano è uomo di governo che pone la disciplina e l'uniformità al di sopra della coerenza e in questo caso, spalleggiando Faustino nella sua politica ecclesiastico-antinovazianea, non faceva che difendere la sua tattica di fronte ai *lapsi*. Ma, anche questa volta, possiamo immaginarci come Stefano non dovesse fare troppo lieto viso alle rimostranze, altezzose anzi che no, e alle insistenze pressanti di un collega, che amava, evidentemente, gli atteggiamenti del mentore e del tutore.

Dalla tensione, rapidamente inaspritasi, il conflitto doveva scoppiare a forza. E scoppiò, a proposito di un delicatissimo problema di economia sacramentale. In un'epoca nella quale una forte disciplina unitaria non si era ancora instaurata in grembo alla società cristiana, il passaggio da un gruppo dissidente a quello della maggioranza ortodossa doveva rappresentare un fatto frequente. Nella eventualità di un tale passaggio, qual conto fare della iniziazione antecedentemente ricevuta, della registrazione carismatica già compiuta? Il problema agitava da parecchi decenni le varie comunità le quali non davano ad esso una

---

(1) *Ep.* LXVIII.

soluzione uniforme (1). La persecuzione di Decio, con la conseguente rotta morale, con la formazione dei vari partiti cui il trattamento da imporre al *lapsi* aveva dato luogo, e con la ressa dei transfughi bramosi di tornare al primiero ovile, quando questo fu energicamente ricostituito, con tutte le sue mansioni di beneficenza, sotto la sorveglianza dei vescovi, aveva conferito all'annoso problema un più acre sapore di attualità. Occorreva risolverlo in maniera precisa e definitiva.

Durante il 255 un tal Magno interpellava Cipriano sulla validità o meno del battesimo amministrato dai rigoristi, seguaci di Novaziano. Il vescovo rispose secco e reciso non doversi fare un'eccezione per costoro: «proclamiamo che gli eretici e gli scismatici, senza distinzione, mancano di qualsiasi potere carismatico e di qualsiasi veste giuridica (2)». E a rincalzo del suo asserto stendeva una delle sue consuete apologie dell'unità ecclesiastica, infarcita di reminiscenze bibliche e di parallelismi simbolistici. A rafforzare e a sanzionare la sua sentenza, Cipriano reputava opportuno sottoporla all'avviso e alla conferma dell'annuale adunanza dei vescovi. Tre sinodi così furono successivamente investiti della questione. Il primo, convocato nel decorso del medesimo anno 255, con la partecipazione di trentuno vescovi, ratificava la prassi africana, ribadita da Cipriano, e comunicava, con una lettera collettiva, la propria decisione ai diciotto vescovi numidi che avevano chiesto istruzioni al riguardo (3). Un nuovo sinodo, con la partecipazione di settantuno vescovi, i numidi compresi, si teneva prima della Pasqua del 256. Esso confermava i provvedimenti dell'adunanza pre-

---

(1) Nel *de baptismo* (15) Tertulliano aveva sostenuto con calorosa energia la assoluta invalidità del battesimo amministrato in seno ai gruppi separati. Una presupposizione di questo genere ispira la prassi della chiesa africana, al tempo del vescovo Agrippino. A Roma, al tempo di Callisto, un partito sosteneva il medesimo principio. In Oriente, sembra prevalesse la identica disciplina. Due sinodi frigi, ricordati da Cipriano (*Ep.* LXXV), avevano sanzionato la regola più rigida. Al contrario, la Palestina e l'Egitto erano d'avviso contrario. Dionigi di Alessandria (Eus., *H. E.* VII, 3), pur riconoscendo che la questione doveva essere lasciata all'avviso dei singoli vescovi, non reputava di dover sottoporre a nuova iniziazione battesimale i provenienti dai gruppi separati.

(2) *Ep.* LXIX.

(3) Con la lettera LXX dell'epistolario ciprianeo.

cedente e dava notizie delle rinnovate decisioni al vescovo di Roma, pur protestando di non voler fare imposizioni ad alcuno, essendo ogni vescovo perfettamente libero nel governo della propria chiesa e solo responsabile del proprio operato al cospetto del Signore [1].

In quel medesimo torno di tempo, quasi a incoraggiare se stesso nelle traversie già superate e in quelle facilmente prevedibili, Cipriano, sulle orme di Tertulliano, componeva anche lui un trattato *de bono patientiae*. Anche lui, come il suo « maestro », distingueva fra una « pazienza » filosofica ed una « pazienza » cristiana. « Noi, che siamo filosofi non a parole, ma a fatti, e non ostentiamo la sapienza con la nostra divisa, ma la pratichiamo nella realtà; noi, usi alla consapevolezza delle virtù, più che alla loro spavalda iattanza; noi che non ci empiamo la bocca di cose grandi, ma ne saturiamo la nostra vita; noi, veri servi e cultori di Dio, dobbiamo dar saggio di quella pazienza che abbiamo imparato a conoscere nei documenti celesti in tutte le espressioni della nostra spiritualità [2] ». Come Tertulliano, Cipriano mostrava la pazienza di cui Dio stesso dà prova ininterrotta col suo longanime governo del mondo. E, abbassando poi lo sguardo sullo spettacolo invariabile della vita, additava nella pazienza l'unico mezzo per oltrepassare l'angoscia che d'ogni parte avvolge i giorni dell'uomo.

L'esortazione era veramente tempestiva. Rivolgendola ai fratelli, Cipriano doveva sentire d'esser chiamato a sanzionarla con l'esempio. Era imminente ormai la sua prova suprema, così nel mondo ecclesiastico, come nella vita civile.

Stefano aveva risposto alla comunicazione del sinodo in maniera più tosto sorprendente. Un periodo della sua replica, unico conservatoci [3], ci fa comprendere ch'egli giudicava la sentenza africana come una novità disciplinare e che, disposto alla massima condiscendenza, voleva si imponessero semplicemente le mani, in gesto di perdono, sui provenienti da gruppi dissidenti,

---

(1) *Ep.* LXXII.

(2) C. III, Ed. Hartel, I, 398.

(3) Nella lettera di accompagnamento con cui Cipriano stesso trasmetteva la missiva di Stefano al vescovo Pompeo. *Ep.* LXXIV, 1.

senza gettare però affatto in faccia alla loro iniziazione battesimale una patente di invalidità: « tutti coloro pertanto che da qualsivoglia eresia vengano a voi, siano accolti in modo che nulla si innovi su quel che è stato tramandato. In altri termini, si imponga su di essi la mano, in gesto di penitenza, dal momento che gli eretici stessi e quelli che si aggregano al loro gruppo, non amministrano un nuovo battesimo, ma si limitano a offrire la fraterna comunione ». Evidentemente, il vescovo di Roma, bramoso di vincere nella concorrenza i gruppi dissidenti, non se la sentiva di gravar la mano sui convertiti: non se la sentiva in particolare di imporre un nuovo battesimo, quando nelle stesse comunità dissidenti era lasciato così facile adito ai trasfughi della « ortodossia ». Ma Stefano non si era limitato a sconfessare, come una pericolosa novità, l'iterazione battesimale praticata in Africa per coloro che si staccavano dai gruppi di opposizione, per passare nella comunità ufficiale. Egli doveva aver usato parole molto forti contro Cipriano [1]. Era giunto a minacciare la scomunica contro chi non si uniformava all'uso romano.

Per tutta risposta, il vescovo di Cartagine ripresentò la questione al sinodo plenario del settembre del 256 [2]. Gli ottantasette presenti approvarono, unanimi, il verdetto del loro primate: « quanti, da una qual si sia eresia, vengano alla chiesa, saranno battezzati con l'unico e legittimo battesimo della chiesa. Saranno

(1) Siamo autorizzati ad arguirlo dalla lettera di Firmiliano di Cesarea in Cappadocia (versione latina nell'epistolario ciprianeo, n. LXXV). Stefano aveva qualificato Cipriano col cortese titolo di « pseudo-Cristo » di « pseudo-profeta » di « pessimo operaio », Cipriano stesso, trasmettendo l'aspra missiva a Pompeo, ripaga Stefano con la stessa moneta: « misi tibi rescripti eius exemplum: quo lecto magis ac magis eius errorem denotabis, qui haereticorum causam contra christianos et contra Ecclesiam Dei adserere conatur. Nam inter cetera vel superba vel ad rem non pertinentia vel sibi ipsi contraria quae inperite atque improvide scripsit, etiam illud adiunxit etc. ».

(2) Possediamo, per rara fortuna, il processo verbale dell'adunanza, col voto formulato, in pochi incisi, da ciascuno dei vescovi presenti: « sententiae episcoporum numero LXXXVII de haereticis baptizandis » (Hartel, I, 433). Cfr. H. von Soden, *Sententiae LXXXII Episcoporum*. Das Protokoll der Synode von Karthago am I. Sept. 256 textkritisch dargestellt und überlieferungsgeschichtlich untersucht, nelle « Nachrichten » di Gottinga, 1909, 3, pagg. 247-307; e del medesimo *Die Prosopographie des afrikanischen Episkopats zur Zeit Cyprians*, estratto dalle « Quellen und Forschungun aus ital. Archiven u. Bibliotheken » 1909.

eccettuati coloro che erano stati battezzati nella chiesa ufficiale e solo più tardi passarono agli eretici. A costoro, quando ritornino, s'impongano solamente, mercè la imposizione della mano, gli atti del pentimento e il pastore li riintroduca nell'ovile donde si dipartirono [1] ». Trionfante, Cipriano dava comunicazione dell'epilogo a Firmiliano di Cesarea, che rispondeva con abbondanti insolenze contro Stefano [2]. Perfettamente soddisfatto, il vescovo cartaginese poteva tornare alle sue esercitazioni etico-retoriche. Questa volta i vizi presi a partito furono l'invidia e il rancore [3]. Innegabilmente, il vecchio retore sapeva trasformare le sue preoccupazioni in temi di edificazione universale.

Giunta a tale grado di esasperazione la controversia avrebbe potuto avere una soluzione scandalosa. Il rincrudire della persecuzione la sospese nel momento più critico. Nel luglio del 257 Valeriano riprendeva la politica persecutrice, dosandone sapientemente la portata e i limiti [4]. Cipriano fu immediatamente citato dal proconsole Aspasio Paterno e dopo un interrogatorio ch'egli sostenne con grande dignità [5], mandato in esilio a Curubis, piccolo centro abitato non lungi da Cartagine. Vi rimase un anno, conservando la corrispondenza con i fratelli nella sofferenza e nella prova ed esortando i perseguitati alla tenacia impavida nella fede [6]. Ad un anno di distanza, il nuovo pro-

---

(1) È la conclusione della lettera a Pompeo.

(2) *Ep.* LXXV.

(3) È il *de zelo et livore*, Ed. Hartel, I, 419 e segg.

(4) È proprio Cipriano che ci dà il più preciso ragguaglio in proposito: « rescripsit Valerianus ad senatum, ut episcopi et presbyteri et diacones in continenti animadvertantur, senatores vero et egregii viri et equites romani dignitate amissa etiam bonis spolientur et si ademptis facultatibus christiani perseveraverint, capite quoque multentur, matronae ademptis bonis in exilium relegentur. Caesariani autem, quicumque vel prius confessi fuerant vel nunc confessi fuerint, confiscentur et vincti in Caesarianas possessiones descripti mittantur. Subiecit etiam Valerianus imperator orationi suae exemplum litterarum, quas ad praesides provinciarum de nobis fecit: quas litteras cottidie speramus venire, stantes secundum fidei firmitatem ad passionis tolerantiam et expectantes de ope et indulgentia domini vitae aeternae coronam » *Ep.* LXXX, 1. Cfr. Le lettere di Dionigi di Alessandria a Ermammone e a Germano, in Eus. *H. E.*, VII, 10 e 11.

(5) La *Passio Cypriani* ci ha conservato fedelmente il testo dell'interrogatorio e la storia del successivo esilio e della morte finale. V. l'ed. del v. Gebhardt, *Ausgewählte Martyreracten*, pag. 124 e segg.

(6) È di questo tempo l'esortazione al martirio diretta *ad Fortunatum*.

console Galerio Massimo ingiungeva a Cipriano di tornare ai suoi *horti* di Cartagine e poco dopo lo chiamava ad Utica per essere di nuovo sottoposto a giudizio. Ma Cipriano era deciso a sostenere il martirio in mezzo al suo gregge e si adoperò in modo da evadere il richiamo, finchè non fosse tornato a Cartagine (1). Il 13 settembre due gendarmi proconsolari furono mandati a catturarlo. Poichè l'interrogatorio non potè essere tenuto il giorno stesso, per le condizioni precarie di salute del proconsole, il vescovo fu affidato alla custodia privata di un centurione. Una grande folla di cristiani si adunò intorno alla casa. Il giorno seguente Cipriano fu condotto alla presenza di Galerio. Gli usuali quesiti furono succintamente formulati. L'imputato rispose senza esitazione. La condanna fu rapidamente emanata. Il condannato l'accolse col saluto di rito, *Deo gratias*. Il verdetto era stato pronunciato nell'*atrium sauciolum* della casa di Sesto. Di lì Cipriano fu condotto nell'*ager* che la circondava. Senza pronunciar parola, egli si svestì dai suoi indumenti esterni, la *lacerna birrus* e la dalmatica e si prostrò per pochi minuti per pregare. Quando sopraggiunse lo *spiculator*, Cipriano ingiunse ai suoi amici di assicurargli un compenso di 25 aurei, circa quattrocento lire. Poi egli si bendò da sè gli occhi. Il colpo fu menato e il popolo accorso raccolse nei lini il sangue spillato dal tronco.

Il cadavere fu lasciato sul posto fino al tramonto e a notte fu dai fedeli, alla luce delle torce, trasportato nel cimitero di Macrobio Candidiano.

La splendida confessione finale avvolse in un alone di gloria la figura del vescovo, alla cui opera di governo gli eventi avevano conferito così imponente rilievo (2). Alla fine del quarto secolo, nel suo *Peristephanon*, Prudenzio avrebbe proclamato che la venerazione di Cipriano non conosceva confini in Occidente. In Oriente la sua fama si propagò mescolata a strane

(1) Lo attesta la *Ep.* LXXXI.

(2) Si comprende come noi non abbiamo attinto nulla dalla così detta *appendix Cypriani*, da quell'insieme cioè di scritti spuri che il fascino del nome ha fatto comprendere nella tradizione manoscritta al seguito delle opere genuine. Vedine l'enumerazione ragionata in Bard. II, pagg. 490-506.

leggende. Eusebio lo nomina a pena, senza però raccontare della sua morte. Gregorio di Nazianzo (*Or.* XXIV) lo descrive come il più grande dei martiri: ma ne fa un membro del senato romano e si diffonde a lungo nell'abbinare alla sua la storia della vergine Giustina, la quale invece appartiene alla figura di un altro Cipriano, mago antiocheno. Così ricca di sorprendenti contaminazioni è la leggenda agiografica!

L'enorme importanza storica di Cipriano è tutta nella sua originale azione di pastore e nella sua concezione ecclesiologica. Apparso come sagace e preveggente uomo di governo nell'ora più tragica della storia cristiana precostantiniana, egli ha saputo foggiare una dottrina e praticare una disciplina, in virtù delle quali una rotta morale potè trasformarsi in una vittoria gerarchica. Egli ha sanato col *numerus episcoporum* il *numerus lapsorum*. La chiesa è uscita dalla sua indefessa propaganda come un saldo organismo unitario. Ma sotto la pressione del suo governo accentratore, l'*ecclesia spiritus*, sognata da Tertulliano, è scomparsa per sempre. Dall'epoca di Decio in poi, essa ha sempre vissuto molto più fra gli eretici, che fra gli ortodossi.

III

ALLA VIGILIA DEL TRIONFO

Se l'urto violento della grande persecuzione provocava nella massa cristiana un senso così vasto di panico e di smarrimento; se determinava nelle file della comunità una così rovinosa epidemia di viltà e di rinuncia; se di rimbalzo offriva il destro ai poteri gerarchici di affermare così imperiosamente il proprio assoluto ascendente; non è da credere che il vecchio spirito rivoluzionario della predicazione cristiana, lo spirito dell'apocalissi e del millenarismo asiatico del secondo secolo, fosse completamente spento. La società cristiana rivelava già a mezzo il terzo secolo quella poliedrica capacità di reagire alle esteriori forze della compressione e della insidia così con l'irrigidimento dei suoi vincoli disciplinari come con l'impeto delle sue reviviscenze mistiche, che avrebbe costituito, per uno spazio incalcolabile di tempo, l'indice e il mezzo di espressione della sua vittoriosa vitalità. E come a Roma lo scoppio della persecuzione severiana aveva, circa cinquant'anni prima, suggerito ad Ippolito il commento a Daniele, «il più corroborante di tutti gli scritti profetici [1] », così ora, nell'Africa romanizzata, il divampare della repressione deciana ispirava al primo poeta cristiano un'invettiva feroce contro il paganesimo e un prognostico vendicativo contro il potere dell'Impero.

---

(1) V. Ambrogio Donini, *Ippolito di Roma*. Polemiche teologiche e controversie disciplinari nella chiesa di Roma agli inizi del III secolo. Roma, 1926, pag. 102 e segg.

Commodiano va rivendicato all'Africa del terzo secolo [1]. Qualora anche non apparissero argomenti sufficienti a provarlo il nome del poeta, non rarissimo nelle iscrizioni africane; lo accenno alla *dea Caelestis*, la grande divinità tutelatrice di Cartagine; la lingua e le forme dialettali proprie degli africani, come *zabulus* per *diabolus* e *zacones* per *diacones*; l'ampollo-

(1) La questione commodianea è stata in questi ultimi decenni una delle più discusse nella storia della letteratura cristiana precostantiniana. Le *instructiones per litteras versuum primas* furono pubblicate la prima volta da N. Rigaltius, a Toul nel 1649. Il *Carmen apologeticum* fu invece pubblicato per la prima volta dal Pitra nel suo « *Spicilegium Solesmense* », I, 20-49. Edizioni complessive delle due operette hanno dato E. Ludwig nel « Corpus » di Lipsia e B. Dombart in quello di Vienna (n. 15). Le polemiche intorno all'età e alla patria dello scrittore sono state e può dirsi sono tuttora vivacissime. A. Ebert, nella conclusione della sua egregia monografia *Kommodians Carmen apologeticum* nelle « Abhandlungen der kön. sächs. Gesellschaft der Wissensch. », *Phil.-hist.*, Kl. 5, Leipzig, 1870, aveva con validissimi argomenti, sostenuto che il *Carmen* doveva assegnarsi al 249 e le *Instructiones* riportarsi almeno in parte a qualche anno più indietro. Il p. H. Brewer attaccò a fondo la tesi dell'Ebert, spostando di due secoli la datazione dei due scritti (*Die Abfassungszeit der Dichtungen des Kommodianus von Gaza*, nella « Zeitschrift fur kath. Theologie » 1899, pag. 759 e segg.; *Kommodian von Gaza*, ein arelatensischer Laiendichter aus der Mitte des V. Jahrhunderts, nelle « Forschungen zur christl. Lit. und Dogmengeschichte », VI, 1-2; Paderborn, 1906: *Die Frage um das Zeitalter Kommodians*, nella medesima collezione; X, 5). Fra queste due posizioni estreme si colloca una letteratura critica copiosa, di cui si può vedere il novero diligente fino al 1914 in Bard, II, 650. Da allora, la tesi dell'Ebert ha sempre più vittoriosamente riguadagnato terreno: per opera specialmente di J. Martin, il cui lavoro: *Studien und Beiträge zur Erklärung und Zeitbestimmung Commodians* (Leipzig, 1913, nei « Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. », III R. 9 B. 4. H.) rivela una sicura padronanza delle fonti e una sottile acutezza nel valutarle. Il Martin sostiene però l'origine siriaca dello scrittore. Anche in Italia, ci si è parecchio occupati di Commodiano. Oltre i saggi già segnalati nel Bard., ricordiamo gli studi di P. Luigi Ciceri: *Sopra alcuni acrostici de diis di Commodiano* (Catania, 1913); *Le instructiones commodianee e la tradizione biblica* (Padova, 1914); *Il regno millenario di Commodiano* (in « Athenaeum », 1914, 2). Al Martin si riportano le note di C. Brakman, *Commodianea*, in « Mnemosyne » N. S., LV, 1927, pagg. 121-140. La ritmica commodianea è tuttora oggetto di analisi. In contrasto con la ipotesi « grottesca » (è il qualificativo usato dallo Sturtevant) del Meyer, secondo cui il Commodiano avrebbe ricavato il suo verso dall'antichità classica, ritenendo lo schema quantitativo o semiquantitativo per la sua prima metà, e dipendendo invece, ad imitazione del verso semitico, solo dal computo sillabico per la seconda metà, il Vroom (*De Commodiani metro et syntaxi annotationes*. Utrecht, 1917) e E. H. Sturtevant (*Commodian and medieval rhithmic Verse*, in « Language », 1926, pagg. 223-227) hanno cercato, fruttuosamente, di indagare più a fondo la struttura degli stranamente difettosi esametri commodianei, come espressione tipica di uno stadio caratteristico nel processo di sviluppo per cui il latino postclassico andò perdendo le distinzioni quantitative.

sità dello stile; le analogie intercorrenti tra la versificazione commodianea e quella delle epigrafi africane; l'utilizzazione palmare dei precedenti scrittori africani (1); lo suggerirebbero, con efficacia irresistibile, il temperamento stesso dello scrittore e la colorazione caratteristica della sua esperienza cristiana (2).

Il cristianesimo di Commodiano rivela il medesimo volto, disperato e biliare, del cristianesimo tertullianeo (3). « La vita

---

(1) V. Dombart, *Commodianus und Cyprians Testimonia*, nella « *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* », XXII, pag. 374 e segg. Gennadio aveva già scritto di Commodiano (*de viris inl.*, 15), con le inesattezze derivate dall'uso di porre insieme gli scrittori appartenenti alla medesima tradizione millenaristica: « Commodianus, dum inter saeculares litteras etiam nostras legit, occasionem accepit fidei. Factus itaque christianus et volens aliquid studiorum suorum muneris offerre Christo, suae salutis auctori, scripsit mediocri sermoni quasi versu adversus paganos. Et quia parum nostrarum adtigerat litterarum, magis illorum destruere potuit dogmata quam nostra firmare. Unde et de divinis repromissionibus adversus illos agens vili satis et crasso, ut ita dixerim, sensu disseruit, illis stuporem, nobis desperationem incutiens. Tertullianum et Lactantium et Papiam auctores secutus moralem sane doctrinam et maxime voluntariae paupertatis amorem optime prosecutus studentibus inculcavit ».

(2) V. Monc., III, 461. Il Martin, pur accettando e rivendicando la datazione assegnata a Commodiano dall'Ebert (secondo lui è « die Vermutung dass das Carmen nach der Verfolgung des Decius und vor derjenigen Valerians geschriebens sei, so ziemlich zur Gewissheit », pag. 59), riporta il poeta alla Siria. Egli sottopone a dubbio la supposta dipendenza di Commodiano da Cipriano; svuota di ogni riferimento a scismi e a situazioni specificamente africani i due carmi *de pace subdola* e *majoribus natis dico* del II libro delle *Instructiones* (25 e 29), si arresta in particolare sul nome di *Gazaeus* che il poeta dà a sè stesso. In verità quell'inciso finale delle *Instructiones*: « Omnia non possum comprehendere parvo libello: — curiositas docti inveniet nomen in isto », che rimanda così chiaramente al titolo dell'ultimo frammento: « nomen Gasei » (corretto in Gazei), vorrebbe appunto lasciar credere che il poeta voglia, così, significare il suo luogo di origine. Ma Gazaeus, se pure la correzione è giustificata, è propriamente l'etnico di Gaza, nella Siria? Potrebbe dubitarsene. Gazaeus non sarebbe più tosto una trascrizione di Γαζαῖος da γάζα, e non potrebbe significare « tesoriere » quindi ricco, in contrapposizione al qualificativo *Commodianus mendicus Cristi*, che il poeta si dà nell'ultimo acrostico letto alla rovescia? Sul significato di *mendicus*, il Weyman, *Miscellen zu lat. Dichtern*, ha appropriatamente rimandato alla *X coll.* di Cassiodoro, in cui *mendicus* è detto « qui de aliena largitate cotidianum poscit auxilium ». Harn., II, 436 vede in Gazaeus un nome proprio semitico. Nessuna soluzione pare definitiva. I connotati africani del cristianesimo commodianeo sono al di qua di queste pure disquisizioni di onomastica. E la sua contemporaneità a Cipriano è corroborata dal Martin con argomenti di natura storico-dogmatica (pag. 104 e segg.), la cui validità è intatta; anche qualora si giudichi leggermente avventuroso il parallelismo ch'egli stabilisce fra il monarchianismo modalistico del poeta e la formola di concordia di papa Callisto.

(3) Le *Instructiones*, divise in due libri, comprendono 80 *componimenti*, di una

quotidiana, egli dice, è un interrotto tormento: una sola salvezza, quindi: la speranza del secolo futuro [1] ». Il poeta ne ha fatto l'amarissimo esperimento. E la sua fede religiosa è nutrita di disdegno corrucciato contro tutta la vana pompa del mondo, di disprezzo feroce contro la superstizione idolatrica del paganesimo, di insoddisfazione nauseata degli allettamenti del secolo, di desiderio febbrile della palingenesi, che trarrà spietata vendetta di tutte le ingiustizie e di tutte le sperequazioni della vita. Nel proemio alle Istruzioni, Commodiano fa, in rapidissimi incisi, la sua autobiografia. Anch'egli per molto tempo ha errato, peregrinando da tempio a tempio, in cerca di una pace e di una sicurezza che gli idoli vani non potevano dargli. Poi, un giorno, le scritture cristiane gli dischiusero la verità. Egli sa cosa pensare della origine demoniaca del paganesimo. Non si potrebbe dire che la magnanimità presieda alla sua invettiva. « Imbecilli, egli esclama, ve ne andate dicendo che Giove tuona e fulmina. Potè pensare così l'infanzia: con l'andar degli anni è mai possibile ripetere la stessa cosa? Foste una volta fanciulli: lo sarete sempre? Non è lecito all'età matura bamboleggiare. Finiamola con le scempiaggini puerili: i cuori se ne allontanino. Pensate ai vostri costumi. Credi, stolto, che il tuono sia dovuto a Giove, a quel Giove che nacque sulla terra e fu allevato dal latte di una capra. Or dunque, qualora Saturno l'avesse divorato, mi sai dire tu chi, di questi tempi, avrebbe fatto cadere la pioggia? » [2]. Pari sarcasmo irriverente contro le credenze astrologiche [3], contro le manifestazioni cultuali del pagane-

---

ampiezza variabile da 6 a 48 versi ciascuno. Non senza un'ombra di millanteria, il poeta dice di sè: « ... perdoctus, ignaros instruo verum » (I, 1, 9). E le « istruzioni » che egli dà, sempre più riservate agli iniziati, vanno dalla irrisione tagliente del paganesimo ai misteri nascosti dalla escatologia evangelica. Il *Carmen apologeticum*, di più che mille versi, racchiude un'esposizione teologica, anch'essa riepilogata in una drammatica raffigurazione degli ultimi eventi.

(1) « Tormentum est totum, quod vivimus isto sub aevo: hinc adeo nobis est spes in futuro quaerenda. *Carm. Apol.*, 309-310.

(2) *Instr.*, I, 6.

(3) Ib., I, 7:

« O nimium stulti, qui putatis moechos ab astris
nascentes regere aut totam mundi naturam ».

simo [1], sopra tutto contro la bestialità dei costumi circostanti [2]. Come Tertulliano, Commodiano è un moralista aspro e intransigente. Nessuno si salva dal colpo della sua sferza implacabile. Pagani depravati e giudei millantatori; proseliti eclettici e cristiani accomodanti; tutti sono investiti dal suo mordace rimbrotto. Al mondo della bestialità e della violenza, della frode e della menzogna, egli contrappone la pittura della schietta vita cristiana. « Ha sentenziato il Signore, dover l'uomo mangiare il suo pane nelle lacrime. Or tu come mai pretendi di vivere lieto? Ti atteggi così a sovvertitore del verdetto dell'Altissimo. Contempla più tosto nel primo padre l'imposizione della norma universale. Se l'Iddio onnipotente comandò di vivere del sudore della propria fronte, tu, che vuoi tripudiare, ti fai estraneo a Lui. La Scrittura attesta come il Signore si indignò con gli ebrei che, satollati, si levarono per darsi bel tempo. Ci daremo ad imitarli? Dobbiamo badare più tosto ad evitare ciò che fu per essi causa di rovina. Ed ecco invece che la maggior parte di voi non fa che obbedire ad istinti di lussuria... Siate più tosto quali Cristo vuole che voi siate: miti, ilari in lui, tristi nel secolo. Esci da te, lavora, suda, combatti con l'anima in pena. La speranza nasce insieme al lavoro. Elargita la palma della vittoria, se brami di dare refrigerio all'anima tua, ricorri ai martiri. E ripromettiti la pace dei beni futuri al di là della morte » [3].

---

(1) *Instr.*, I, 20:

> « Et deos audetis eramine dicere fusos?
> Solveretis eos magis in vascula vobis. »

(2) Ib., I, 23:

> « Dum ventri servis, innocentem esse te dicis,
> et quasi communis facis te ubique paratum.
> Vae tibi, stulte homo, mortem circumspicis ipse,
> barbaro de more sine lege vivere quaeris:
> ipse tibi figis asciam in crure de verbo.
> Qui simplicem fingis, simpliciter vivo cum isto
> vivere te credis, dum ventrem cupis implere?
> Exiguus tyranni in domo resides, prave,
> paratus ad epulas, et refugis Dei praecepta. »

(3) Ib., II, 17:

> « Esto ergo talis, qualem vult esse te Christus:
> mitis et in illo hilaris, nam saeculo tristis.

Ma, come per Tertulliano, la realtà della vita cristiana circostante doveva rivelarsi agli occhi di Commodiano profondamente difforme da quella ch'egli aveva vagheggiato nell'ora della sua conversione e che sognava nella sua coscienza di disgustato del mondo. I compagni di fede non sono, più dei pagani, al sicuro dal suo rimbrotto e dalla sua invettiva. Le matrone cristiane, che ostentano le mode più lussuose, che tingono i loro capelli, curano i loro riccioli, adombrano con l'antimonio le loro sopracciglia (1); le assemblee religiose trasformate in convegni di pettegolezzo e di frivolità (2); gli ecclesiastici, la cui vita è una smentita in pieno al loro insegnamento (3): ecco altrettanti temi, graditi alla vena iraconda del mentore insoddisfatto. Ma uno è il motivo assillante che le circostanze impongono all'esortazione del poeta: il motivo della coraggiosa resistenza e della forte tenacia nella fede, della pace fraterna, indispensabile alla vittoria nella persecuzione (4). Do-

---

Excurre, labora, suda, cum tristitia pugna;
spes cum labore venit, et victoriae palma donatus,
si refrigerare cupis animam, ad martyres i!
Expecta requiem futurorum transitu mortis. »

In questo carme è tutta la filosofia della vita di Commodiano.

(1) *Instr.*, II, 18.

« Ornas et ad speclum cincinnos fronte reflexos,
nec non et inducis malis medicamina falsa,
in oculis puris stibium perverso decore,
seu crines tingis, ut sint toto tempore nigri. »

(2) Ib., II, 35:

« Sic feminae quoque coeunt, quasi initent balneo.
Et de domo Dei ceu nundinae facitis astent. »

(3) Ib., II, 34:

« Cum ipsi non facitis, quo modo suadere potestis
iustitiam legibus talibus, vel semel in anno?
Sic merito surgunt blasphemia saepe de vobis. »

(4) Ib., II, 6:

« Fideles admoneo, fratres ne odia tollant:
impia martyribus odia reputantur in ignem;
destruitur martyr, cuius est confessio talis,
expiari malum, nec sanguine fuso docetur. »

cfr. ib., 7: *paenitentibus*, dove par di cogliere allusioni al pentimento dei fedifraghi;

minato da preoccupazioni etiche oltre che escatologiche, Commodiano sa molto bene e proclama che la vita di ogni giorno è già di per sè un ininterrotto martirio (1). Egli riprende aspramente coloro che, empiendo vanamente i loro discorsi di accenni e di aspirazioni a prove eroiche, trascurano di praticare quell'umile ed assidua abnegazione, in che è la vera testimonianza cristiana. Ma con ciò stesso mostra come la visuale della testimonianza cruenta fosse familiare alla comunità cui si rivolge. Tutta la poesia commodianea è pervasa dalla consapevolezza della dura gravità del momento attraversato e dall'imminenza degli avvenimenti in cui si risolverà drammaticamente la storia del mondo. Come sempre, è il pericolo incombente che fa sciogliere il volo alla speranza più luminosa.

Il *Carmen apologeticum* commodianeo è il primo catechismo popolare, che racchiuda uno schematico sommario della storia del Vecchio Testamento e un elementare quadro dell'insegnamento cristiano. E in pari tempo rappresenta il primo tenta-

---

9, *qui apostataverunt Deo*, che è la lamentazione sui *lapsi*; 11, *desertores*, diatriba contro i vari generi di defezione religiosa:

> « desertores enim genere non uno dicuntur:
> est alius nequam, alius in parte secedit,
> sed tamen utroque iudicia vera decernunt.
> Ecce militatur; Christo sicut Caesari pares:
> refugium Regis pete, si delictor fuisti;
> tu illum implora, prostratus illi fatere:
> omnia concedet, cuius sunt et omnia nostra.
> Repositus castris ulterius cave delinquas.
> Errare noli diu miles per spelaea ferarum
> Sit tibi post peccare desistere gestum immensum »;

ib., 12, *militibus Christi*, che sembra una parafrasi rozzamente poetica di alcuni incisi del *de corona militis*; ib., 20, *in ecclesia omni populo Dei*, in cui è esaltata la solidarietà della comunità intiera con la testimonianza del martire.

(1) *Instr.*, II, 22: *bellum cottidianum*:

> « Belligerare cupis, stulte, quasi bella quiescunt!
> Ex protoplasto die pugnatur in fine nobis.
> Libido praecipitat: bellum est, tu pugna cum illo.
> ... Verba geris tanta vana, qui sub uno momento
> martyrium quaeris otiosus tollere Christo. »

È un motivo che tornerà copiosamente nella letteratura ascetica del quarto secolo.

tivo di rinvenire nella storia attuale l'attuazione dei simboli e dei presagi formulati nella Apocalissi canonica [1].

Il poeta non è uomo che si pasce di astratte reminiscenze bibliche e di aride cognizioni erudite. I suoi intenti sono costantemente intenti di edificazione spirituale e di illuminazione religiosa. Gli sembra che tutta la scienza, così profana come sacra, sia cosa vana e spregevole, qualora non si attinga, dalla esplorazione del passato, una norma di valutazione per il presente e uno spiraglio di luce per l'avvenire [2]. E pertanto la sua più profonda preoccupazione è di natura escatologica.

Già nelle *Instructiones* Commodiano aveva realisticamente espresso il suo disperato tedio del mondo, il suo febbrile desiderio della palingenesi, che avrebbe inaugurato il regno trionfale del Cristo [3]. Nel *Carmen*, evidentemente sotto l'assillo

---

(1) Tentativo cotesto che non cesserà di riprodursi nella storia della vita cristiana, ogni volta che le circostanze esteriori sembreranno rendere più malagevole la pratica dell'ideale evangelico.

(2) Il *Carmen* ha una beffarda digressione sulla stoltezza e l'intrinseca immoralità delle professioni liberali, completamente basata sull'inganno e sul mercimonio:

> « Quid iuvat in vano saecularia prosequi terris,
> et scire de vitiis regum, de bellis eorum?
> Insanumque forum cognoscere iure peritum,
> quod iura vacillant, praemio ni forte regantur?
> Sit licet defensor, sit licet divinus orator,
> nil morte proficiet, si vivus in Christo negavit.
> Immo prius quaerat, ubi sit sua vita redacta!
> Sic fuerit sapiens, si ceterum vituperatur.
> Illi legunt iura et discunt proloquia mira,
> sed superant miseros, pro quibus loquuntur, agendo.
> Infelix est ille, qui venerit illis in ore;
> illi ferunt laudes et ille victoriam damnis.
> Stat miser in medio mutus, cui plus dolet intus;
> illi tonant ore et ille silentio nummis.
> Obstrepit interea vox adornata diurnum,
> et saepe fit causa melior pluscula dando.
> Hinc pretium quaerit sapiens, hinc vincere gaudet,
> etsi prave gerat, dum sit modo victor, aegrotat.
> Nil sua de causa tractat, cum lucra conatur;
> spem subit alterius, et suam posterga remittit. »

(585-604).

(3) V. I, 22: *hebetudo saeculi*; 41; *de antichristi tempore*; II, 2: *de saeculi istius fine*; 3: *de resurrectione prima*; 4: *de die judicii*.

opprimente delle infauste circostanze esteriori, egli scioglie la voce della sua forte speranza, che è anche un grido di ribellione e di vendetta [1].

Il mondo è decrepito e le persecuzioni hanno colmato la misura del male nel mondo. Le sette ultime piaghe d'Egitto furono una loro prefigurazione. L'attuale [2] è la settima e definitiva prova, la quale introduce nel dì del giudizio e nella fine di tutte le cose. Lo si può arguire dalla sua eccezionale asprezza. Lo si può confermare rievocando i cicli e i limiti della esistenza del mondo. Il mondo, se le parole della Scrittura hanno un significato ed un valore, non può durare più di sei giorni, di mille anni ciascuno [3]. La rivelazione di Dio ad Abramo ebbe luogo alla fine del terzo millennio. Altri due millenni trascorsero prima della fondazione di Roma. Roma ha testè celebrato il millenario della sua esistenza. Siamo dunque alla fine.

Commodiano legge nettamente negli avvenimenti contemporanei i segni premonitori della catastrofe, di cui si intravedono i particolari. I Goti, che Roma ha cercato di infrenare, traverseranno il Danubio, capitanati dal loro re Apollion [4], e raggiungeranno Roma, arrestando di colpo la persecuzione. Ma il potere di Apollion non durerà più di cinque mesi. Gli succederà Ciro, Nerone redivivo, carnefice già di Pietro e di Paolo, destinato a ritornare dal luogo dove aveva atteso il tramonto del mondo. Giudei e romani, di comune accordo, si prostrano nella adorazione di Nerone e, sotto la sua guida crudele, si apprestano al massacro dei cristiani. La carneficina non ha più limiti. Essendosi aggregato due cesari [5], Nerone spicca editti che impon-

---

(1) Come sempre, la pittura degli ultimi eventi è tracciata nell'ultima parte del *Carmen*, quale epilogo cui mira, quasi inconsapevolmente, tutta la precedente esposizione dello scrittore: dal v. 791 al v. 1050.

(2) Tutta la simbolologia commodianea fa pensare a quella di Decio. Le sei precedenti sono quelle di Nerone, di Domiziano, di Traiano, di Marco Aurelio, di Settimio Severo e di Massimino.

(3) È la nota interpretazione chiliastica del Sal. LXXXIX, 4, abbinata col racconto genesiaco della creazione.

(4) Possiamo riconoscere in esso il vincitore di Decio, Kniva, cfr. Schiller, *Geschichte d. römischen Kaiserzeit*, I, 803 segg.

(5) Potrebbero essere i due figli di Decio, Q. Erannio Etrusco e C. Valerio Ostiliano, entrambi associati al potere

gono per tutto il sacrifizio agli dei [1]. L'infame dominio neroriano durerà non meno di tre anni e mezzo, dopo il quale lasso di tempo le insopportabili durezze fiscali del tiranno provocheranno la sua deposizione [2]. Un grande re si leverà allora dall'Oriente, seguito da fitte orde di eserciti di quattro popoli, persiani, medi, caldei e babilonesi, e da migliaia di vascelli. Il vendicatore orientale fa scempio di Nerone e dei suoi due complici e compie su Roma la nemesi preannunciata dallo scrittore dell'Apocalissi [3]. Ma il trionfatore non è meno Anticristo di Nerone [4]. Vuol sedurre gli ebrei, che ne sono ridotti a rivolgersi per soccorso al vero Dio. Dio fa allora appello a un popolo tenuto in serbo al di là della Persia, formato di nove tribù e mezza sulle dodici d'Israele. Questo guadagna la Giudea e ne espelle il mistificatore. Allora, finalmente, il Signore interviene per dar luogo al trionfo dei santi. Per sette mesi la terra è sottoposta alla purificazione del fuoco. I giusti viventi sono prodigiosamente salvaguardati da una rugiada celeste: i trapassati risorgono per andare incontro al Cristo. Si inaugura così la nuova Gerusalemme, con le sue delizie sensibili, destinate a durare mille anni [5].

---

(1) Il riferimento alla persecuzione deciana appare evidente. Il poeta sembra scrivere nel fitto della persecuzione, chè, egli dice, questa dovrà durare tre anni e mezzo.

(2) Sulla leggenda di Nerone redivivo, v. le note del Geffcken nelle « Nachrichthen d. gött. gel. Anz. », *Phil.-hist.*, Kl. 1899, pag. 441 e segg.

(3) Vv. 917-926:

> « Novissime nudam (Romam) adigunt incendio facto,
> ut neque vestigium eius appareat ultra.
> Cuius in exitio tabescunt corda potentium
> nec se adinveniunt, in quo sint tempore, bruti.
> Haec quidem gaudebat, sed tota terra gemebat;
> vix tamen advenit illi retributio digna.
> Luget in aeternum, quae se iactabat aeterna,
> cuius et tyranni iam tunc iudicantur a Summo.
> Stat tempus in finem fumante Roma maturum,
> et merces adveniet meritis partita locorum. »

Gli Oracoli Sibillini non avevano esitato a pronunciare il medesimo verdetto (III, 359-397; VIII, 80-106). Tertulliano era stato molto più cautelato.

(4) La duplicità degli Antichristi è anche la credenza di Vittorino di Pettau (in *Ap.*, XIII, 16) e di Lattanzio (*De mort. pers.*, II).

(5) Già nelle *Instructiones*, II, 3 Commodiano aveva dipinto i godimenti sensi-

Pur con la sua rozzezza di sostanza e di forma, anzi si direbbe proprio per questo; pur con le sue sconcertanti imperizie teologiche; la poesia religiosa di Commodiano tradisce la natura profonda e gli elementi costitutivi della religiosità cristiana dell'Africa. La quale sembra nutrirsi di un desolato pessimismo per tutto ciò che tocca da presso o da lontano le capacità della natura umana o le possibilità della storia; di una avversione cupa e sdegnata al predominio militaresco di Roma; di un vagheggiamento febbrile di una palingenesi soprannaturale, che restituisca alla giustizia e alla bontà i loro diritti conculcati. A cinquant'anni circa di distanza dal *Carmen* commodianeo, un altro scrittore africano, di tutt'altro temperamento e di tutt'altra cultura, Arnobio di Sicca, esprimeva, in un'opera polemica prolissa e ridondante, ma forte e originale, sentimenti sostanzialmente analoghi.

Una notizia di Girolamo (1) ci dà curiosi ragguagli sulla fortuna di Arnobio nella comunità cristiana del quarto secolo nascente e sulla genesi dell'unica sua opera, l'*adversus nationes*. Secondo questa notizia, Arnobio sarebbe stato un brillantissimo

---

bili della Gerusalemme millenaria:

> « Et generant ipsi per annos mille nubentes.
> Conparantur ibi tota vectigalia terrae
> terra quia nimium fundit sine fine novata.
> Inibi non pluvia, non frigus in aurea castra,
> Obsidiae nullae, sicut nunc, neque rapinae.
> Nec lucernae lumen desiderat civitas illa:
> ex auctore suo lucet, nec nox ibi paret.
> Per duodecim milia stadia lata, longa, sic alta:
> radicem in terra sed caput cum caelo peraequat;
> in urbem pro foribus aut sol aut luna lucebit.
> Malus in angore saeptus propter iustos alendos.
> Ab annis autem mille Deus omnia portat. »

(1) *Chron. ad a. Abr.*, 2343, a. Chr. 327: « Arnobius in Africa rhetor clarus habetur, qui cum in civitate Siccae ad declamandum iuvenes erudiret et adhuc ethnicus ad credulitatem sommiis compelleretur, neque ab episcopo impetraret fidem, quam semper impugnaverat, elucubravit adversus pristinam religionem luculentissimos libros, et tandem velut quibusdam obsidibus pietatis phoedus impetravit ». Cfr. la più succinta nota del *de viris inl.*, 79: « Arnobius sub Diocletiano principe Siccae apud Africam florentissime Rhetoricam docuit, scripsitque adversum gentes quae vulgo extant volumina ».

insegnante di retorica a Sicca, nella Numidia [1]. La sua credulità e la sua fiducia superstiziosa nei sogni l'avrebbe spinto verso il cristianesimo. Ma il suo stato di servizio non era tale da raccomandarlo ad una sollecita accettazione. Era stato un avversario pugnace della fede evangelica, e il vescovo della chiesa locale volle dalla sua penna una prova solenne di resipiscenza, prima di condurlo all'iniziazione. Arnobio diede pertanto i suoi ostaggi: furono i sette libri della sua palinodia antipagana. Vien fatto di pensare che la notizia di Girolamo, anzichè rappresentare un particolare storicamente attendibile intorno alla genesi e alla finalità dell'opera arnobiana, esprima l'induzione dello scrittore e la traduzione delle impressioni da lui provate, leggendola. Al tramonto del quarto secolo, la fede cristiana dell'*adversus nationes* doveva apparire al sospettoso e permaloso Girolamo singolarmente incompleta, imperfetta, claudicante. E l'immaginoso cronistorico del *de viris* sarà stato inconsapevolmente tratto a pensare che i libri erano stati dettati da un cristiano immaturo. Era, il suo, un errore di prospettiva. Nell'epoca di Diocleziano, la fede di Arnobio aveva tutti i requisiti per apparire completa in sè stessa, ricca anzi di virtù normativa per tutti i fratelli di sofferenza e di speranza [2].

Innanzi tutto, Arnobio tradisce una condizione di spirito che è la più acconcia, come predisposizione psichica, all'accettazione piena e cosciente della speranza cristiana. Egli è di un pessimismo desolato, quasi feroce, per tutto che tocca, da

---

(1) Oggi Le Kef.

(2) E pure l'apprezzamento di Girolamo sembra ancora pesare sinistramente sul giudizio che di Arnobio pronunciano gli storici della letteratura cristiana. Il Bard, II, 522 scrive: « Arnobius hat seine Apologie des Christentums hingeworfen, bevor er noch Musse gefunden, den Heiden vollig auszuziehen. Wenn er auch weiss was er zu bekämpfen hat, so fehlt ihm doch ein genügendes Verständnis dessen, was er zu verteidigen hat. Christliche und Heidnische Gedanken und Vorstellungen wogen in buntem Wirrwarr durcheinander ». Il Monc., III, 243 e segg. si compiace di segnalare, senza spiegarli, tutti i tratti che gli sembrano eccentrici e paradossali nel pensiero arnobiano, senza curarsi gran che di sapere se essi non hanno precedenti di rimarchevole rilievo nella tradizione dell'apologetica cristiana. A proposito, ad esempio, della dottrina della immortalità condizionata, che Arnobio presenta come rivelata da Cristo stesso, il Monc. postilla: « il aura trouvé cette interprétation dans quelque évangile apocryphe ». E non ricorda che simile dottrina è professata apertamente da Taziano, nella sua apologia ai greci.

presso o da lontano, le capacità della natura umana, singola o associata. Pascaliano molto prima di Pascal [1], egli irride, con sdegno e dispregio beffardo, all'egocentrismo che l'uomo porta, con risibile spavalderia, nell'esercizio della ragione, come nello spiegamento della sua azione. Tutto, nell'uomo, gli appare meritevole di commiserazione, se non di schifo, dalla sua conformazione esteriore, al destino faticoso della sua esistenza sensibile, alla sua incapacità funzionale di organizzare qualsiasi forma di convivenza giusta e durevole [2]. Si, è vero: il vivere associato

---

(1) L'avvicinamento di Arnobio a Pascal è quasi un luogo comune. V. Monc., III, 275; R. Pichon, *Lactance*. Etude sur le mouvement philosophique et religieux sous le Régne de Constantin. Paris, Hachette, 1901, pag. 51. Ma nessuno lo accompagna con l'osservazione che quanto dà un sapore pascaliano all'apologetica di Arnobio, non è che il consueto spirito del cristianesimo africano, portato quasi alla esasperata coscienza di sè.

(2) Spigoliamo pochissimi incisi dai moltissimi che a tale riguardo potrebbero ricavarsi dai sette suoi libri *Adversus nationes* (ed. A. Reifferscheid, C S E L 4; il testo è conservato da un unico codice, il 1661 lat. della Nazionale di Parigi; gli ultimi capitoli, 38-51 del settimo libro, di compilazione affrettata e disorganica, stonando alquanto con i precedenti, han fatto pensare ad una redazione inadempiuta o ad un abbozzo non limato: la loro autenticità ad ogni modo è fuori discussione. (v. Bard, II, 521; Monc., III, 251). « Quid in homine pulcrum est, quid, quaeso, admirabile vel decorum, nisi quod et clurino cum pecore nescio quis auctor voluit esse commune? » (III, 16). « Quid dicitis, o viri, plus quam satis est vobis ex aliena generositate tribuentes? Haecine est anima docta illa quam dicitis, immortalis perfecta divina, post Deum principem rerum et post daemones et genios locum optinens quartum et affluens ex crateribus vivis? Hic est ille pretiosus et rationibus homo augustissimis praeditus, mundus minor qui dicitur et totius in speciem similitudinemque mundi fabricatus atque formatus, nullo melior ut apparuit pecore, obtunsior ligno, saxo? Qui nesciat homines et in mutis semper solitudinibus degat, demoretur, iners valeat inaere, quamvis annis vivat innumeris et numquam nodis corporeis eximatur. Sed cum scholas attigerit et magistrorum fuerit institutionibus eruditus efficitur prudens, doctus, et quam nuper habuerat imperitiam, ponit. Et asellus et bos aeque usu atque adsiduitate cogenti discit arare ac molere, equus jugum subire et agnoscere in curriculo flexiones, camelus sese summittere sive cum sumit onera sive cum ponit, columba manumissa revolare ad dominicas sedes, canis cum invenerit praedam cohibere et continere latratum, verba psittacus et integrare et nomina rostris expromere » (II, 25). « Quid ergo, si homines non sint, ab officiis suis cessabit mundus, vicissitudines suas non peragent sidera, aestates atque hiemes non erunt, ventorum flamina conticescent nec ex coactis et pendentibus nubilis ad terram decident imbres ariditatibus temperamenta laturi? Atquin necesse est cuncta suos ire per cursus nec ab ordinis nati continuatione discedere, etiamsi nomen in mundo nullum hominis audiatur, orbisque iste terrarum solitudinis vacuae silentio conticiscat. Quemadmodum ergo iactatur, habitatorem debuisse regionibus his addi, cum ab homine liqueat nihil ad mundi perfectionem redire omniaque eius studia commoditatem semper spectare privatam nec a finibus propriae utilitatis abscedere? » (II, 37).

conferisce all'uomo una certa destrezza e una tal quale perizia meccanica. Ma anche agli animali è possibile insegnare, con la tecnica, un'arte: un avvocato non è diverso da un pappagallo che ha appreso a scandire dei nomi. Quel che l'uomo ha di specifico, è la capacità sapiente di camuffare, sotto i titoli pomposi dell'utilità pubblica, l'avidità del proprio istinto rapace. Che ne importa al mondo di governi e di tiranni? Che ne importa al mondo delle professioni liberali e delle varie cicalate delle arti? La storia è un ripugnante conato di vomito e la civiltà è una progressiva incarnazione di menzogna [1].

Roma ne dà l'esempio. Arnobio ha a fastidio il suo predominio. Veramente anche la sua vicenda di guerre, di conquiste e di iatture non è che la monotona ripetizione di una storia, uniformemente rinnovantesi nei millenni [2]. Ma l'africano vede nel grandeggiare del suo Impero una sempre più obbrobriosa manifestazione di tirannato e il compatriota di Annibale si ribella all'idea che il trionfo della città rivale di Cartagine tradisca in qualsiasi maniera un'assistenza soprannaturale e provvidenziale [3].

---

(1) « Quid enim prodest mundo, ut a rebus incipiam seriis, (quanta ironia in questa frase incidentale!), maximos reges hic esse? quid tyrannos, quid dominos, quid innumeras alias atque amplissimas potestates? quid rei militaris experientissimos duces, capiendarum urbium peritos, in equestribus proeliis aut in pedestri pugna immobiles atque invictissimos milites? quid oratores, grammaticos, poëtas?... Quid institorum alia genera, quid professorum et artium, quibus enumerandis omnis aetas angusta est, rationibus conferunt et constitutionibus mundi, ut sine hominibus condi non potuisse credatur, nec optenturus integritatem sui, nisi ei contentio animalis miseri et supervacui iungeretur? Nisi forte rerum dominus, quae temeritatis est maxime humano ex ore depromere, idcirco ex se genitas huc animas misit,... ut quae fuerant simplices et bonitatis nuper innoxiae, simulare in hominibus discerent, dissimulare, mentiri, circumscribere, fallere, adulatoria humilitate captare, mente aliud volvere, aliud in facie polliceri, inlaqueare, decipere dolis atque insidiis nescios, per innumeras artes malitiarum venena conquirere et ad usum temporis pellaciae mobilitate formari? Idcirco animas misit, ut in pacata et placida tranquillitate degentes, adsumerent ex corporibus causas quibus ferae fierent et immanes, simultates atque inimicitias gererent, consererent inter se bella, expugnarent atque everterent civitates, servitutis opprimerent et manciparent se iugo, et ad ultimum fierent alterius altera potestatis natalium condicione mutata? » (II, 38 e seg.).

(2) « Quodsi hominum nullus est, qui quae iamdudum gesta sunt nostris audeat temporibus imputare, quemadmodum possimus miseriarum esse praesentium causae, cum novi fiat nihil, sed sint omnia vetera et nullis antiquitatibus inaudita? » I, 5.

(3) È proprio nell'epilogo, tanto più spontaneo e quindi significativo, quanto meno corretto e coerente letterariamente, che Arnobio dà sfogo a questo suo violento

Con disposizioni di questo genere, all'epoca di Diocleziano [1], si era, logicamente, o manichei o cristiani. Essendo ancor lontana la temperie che avrebbe offerto il destro, ad un altro africano, di armonizzare in una sintesi normativa l'antropologia manichea e l'escatologia cristiana, Arnobio fu cristiano. Assorbì cioè dal cristianesimo gli elementi necessari e sufficienti perchè il suo diritto di appartenenza alla comunità, alla vigilia della grande trasformazione politica costantiniana, fosse integro e fermo. È fuor di luogo andare a vagliare per il sottile se la teodicea arnobiana goda di tutta la necessaria correttezza [2] o se la sua antropologia corrisponda, più o meno, ai presupposti aristotelici [3], o se la sua cristologia sia troppo vaga ed eva-

---

sentimento antiromano: « Hannibalem illum Poenum, hostem potentem ac validum, sub quo anceps et dubia res Romana contremuit et magnitudo trepidavit, lapis ex Italia depulit (lo scrittore allude all'introduzione del culto della *Magna Mater*), lapis fregit, lapis fugacem ac timidum suique esse dissimilem fecit?... ». La storia romana non ha nulla di grandioso e di trascendente, in sè stessa: perchè il divino non può essere mescolato alla iniquità e alla variabilità delle fortune politiche. « Si deorum est proprium, si modo sunt veri et quos deceat nuncupari vi vocis istius et potentia nominis, nihil facere malitiose, nihil iniuste hominibusque se cunctis una et parili gratia sine ulla inclinatione praebere (già sopra Arnobio ha sarcasticamente rimproverato alla *Magna Mater* di aver emigrato « provinciis ab humilioribus » per « potentioribus populis ditioribusque se jungere »), credet generis eam fuisse divini quisquamne hominum aut habuisse aequitatem diis dignam, quae humanis sese discordiis inserens aliorum opes fregit, aliis se praebuit exhibuitque fautricem, libertatem his abstulit, alios ad columen dominationis evexit, quae ut una civitas emineret in humani generis perniciem nata, orbem subjugavit innoxium? ». Son le ultime parole del VII libro. E rappresentano un argomento eterno contro la profanazione e la bestemmia che è in ogni mescolanza del divino alle competizioni nazionali e politiche degli uomini.

(1) Il ragguaglio cronologico fornitoci da Girolamo è suffragato dai riferimenti sporadici dell'opera stessa di Arnobio. Il quale, accennando una volta alle origini cristiane, ha modo di osservare che la nuova religione esiste ormai da circa trecento anni (I, 13). E altrove, assegnando un'età a Roma, scrive: « aetatis urbs Roma cuius esse in annalibus iudicatur? Annos ducit quinquaginta et mille aut non multum ab his minus » (II, 71). Se il rimando è agli Annali dei pontefici, secondo la cronologia dei quali (v. Bouché-Leclercq, *Manuel des Institutions romaines*, pag. 591) Roma fu fondata nel 750 a. Cr., il 1050 di Arnobio ci riconduce al 300. Per ulteriori delimitazioni nella datazione successiva dei vari libri dell'*Adversus nationes*, v. Monc., III, 217 e seg.: dove però la congettura è spinta troppo lontano.

(2) Gli dei del paganesimo sono per Arnobio dei veri *dii minores*, V, 3.

(3) Le passioni umane, secondo Arnobio, (II, 16) sono degli influssi astrali, concretatisi e appresisi al nostro spirito, nel suo viaggio di discesa verso il corpo. Servio e Macrobio ripeteranno la medesima teoria. V. Buonaiuti, *Frammenti gnostici*, pag. 62 e segg.

nescente per adeguare in anticipo le definizioni dei grandi concili post-costantiniani [1]. La spiritualità dell'antico professore di retorica aspira alla fede, come all'unica tavola di salvezza nel naufragio immancabile di tutte le opinioni e di tutte le istituzioni umane [2]. Tutto, nella vita, gli ha dato disgusto. Dalla cianciatrice sapienza della scuola, che è semplicemente boria e saccenteria [3], alla spavalda fastosità della romanità imperiale, che ascrive all'indifferenza politica dei cristiani ogni qualsiasi iattura.

Contro questa vecchia — e del resto non invalida — accusa, Arnobio si leva stizzito. Egli fustiga la pretesa degli uomini di voler pesare per qualcosa nel destino del mondo e di volersi costituire centro dell'universo: contrapponendo ad essa la sicurezza del nessun significato speciale della creatura umana nel cosmo e dell'assoluta arbitrarietà della storia. Il divino, per Arnobio, è al sicuro da qualsiasi perturbante interferenza col corso delle vicende e delle passioni sulla terra [4]. Solo un grossolano antropomorfismo ha potuto raffigurarsi Iddio col profilo passionale della creatura finita [5]. L'azione di Dio occorre cercarla altrove. Occorre cercarla nella educazione dell'anima umana,

---

(1) Cristo è per Arnobio, essenzialmente, il rivelatore dei veri valori umani e divini: « religio nostra nunc nata est: nunc enim missus advenit qui eam nobis ostenderet, qui in eius induceret veritatem, qui Deus monstraret quid sit, qui ad eius nos cultum ab rebus opinabilibus avocaret » (II, 73).

(2) La fede è alla radice di ogni atto umano. « Estne — si domanda Arnobio — operis in vita negotiosum aliquod atque actuosum genus, quod non fide praeeunte suscipiant, sumant atque adgrediantur auctores? » E Arnobio (II, 8) ne enumera gli esempi più trasparenti: i naviganti, i commercianti, e — più fiduciosi di tutti, — i novelli sposi! « Coniugalia copulatis consortia non futura esse credentes casta et officiosi foederis in maritos? Liberorum susceptatis prolem non incolumen credentes fore et per gradus aetatis venturam senectutis ad metas? » Sant'Agostino ripeterà: « nihil omnino humanae societatis incolume remaneret, si nihil credere statuerimus quod non possumus tenere perceptum « (*De util. credendi*, 12-26).

(3) « Quod typhus est, sapientium vocatis », II, 12. Sant'Agostino accuserà di *typhus* quell'anonimo amico che gli fece conoscere a Milano le opere dei neoplatonici.

(4) V. M. Pohlenz, *Vom Zorne Gottes*. Eine studie über den Einfluss der griechischen Philosophie auf das alte Christentum (Göttingen, 1909: « Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments », 12), pag. 45 e segg.

(5) « Unde igitur fluxit vel ex quibus errata est causis opinionum haec pravitas? Ex eo scilicet maxime, quod nequeuntes homines quidnam sit Deus scire,... in eas sunt opiniationes lapsi, ut deos ex se fingerent et qualis sibi natura est et illis talem darent actionum sensuum voluntatumque naturam », VII, 34.

nella sua elevazione al destino della immortalità. Arnobio s'inscrive contemporaneamente in falso contro gli epicurei, che fanno l'anima mortale, e i platonici, che la proclamano immortale [1]. Per lui, l'anima è invece in una condizione mediana, ugualmente suscettibile di mortalità o di immortalità [2]. Il destino migliore o il peggiore sarà l'appannaggio della sua opera morale e della sua vocazione religiosa. L'inferno consumerà fino all'annientamento i malvagi, gli eletti riceveranno da Dio in dono l'immortalità beata e felice. Obbedendo a quel senso di circospetto pudore con cui gli scrittori cristiani precostantiniani hanno accompagnato, quando proprio non fossero, come Papia, superlativamente ingenui, la descrizione delle gioie che si ripromettevano nell'« eone » del Regno, anche Arnobio è straordinariamente parco, egli di solito così ridondante, di particolari, concernenti la condizione a cui saranno riservati i beati. Ma la parsimonia studiata e calcolata dei suoi ragguagli non fa che confermarci nella certezza che anche per lui, come per gli altri scrittori africani, la preoccupazione escatologica è al centro degli interessi spirituali, vera molla intima della fede cristiana e del fervore apologetico.

---

(1) Contro Epicuro: II, 30; contro Platone, esaltato però in termini amplissimi, II, 14 e 19-28.

(2) « Sunt enim (le anime) mediae qualitatis, sicut Christo auctore compertum est, et interire quae possint Deum si ignoraverint, vitae et ab exitio liberari, si ad eius se misericordias atque indulgentias adplicarint, ut quod ignotum est pateat. Haec est hominis mors vera, haec nihil residuum faciens — nam illa quae sub oculis cernitur animarum est a corporibus diiugatio, non finis abolitionis extremus — haec inquam est hominis mors vera, cum animae nescientes Deum per longissimi temporis cruciatum consumentur igni fero » (II, 14). Monc., III, 269 si meraviglia molto nel rilevare come « Arnobe affirme que cette étrange doctrine a été révélée par le Christ lui-même » e vi scopre una delle prove della scarsa perizia scritturale dell'apologeta. E pure è questa l'intelligenza spontanea di sentenze del Cristo, come quella di Mt. X, 28. Una esauriente disamina dell'antropologia arnobiana è quella di A. Röhricht, *Die Seelenlehre des Arnobius*, nach ihren Quellen und ihrer Entstehung untersucht. Ein Beitrag zum Verständnis aer späteren Apologetik der alten Kirche. Amburgo, 1893. Bard. ne dipende (II, 524) nel giudizio sintetico che ne dà: « diese breiten psychologischen Erörterungen (II, 14-62) stellen... einen Exkurs dar, welcher in der Oekonomie des Werkes selbst nicht begründet ist und deshalb nur aus besondern persönlichen Interessen oder Bedürfnissen hergeleitet werden kann. In der Tat dürfte sich hier ein Einblick in das Innere des Verfassers eröffnen und namentlich das eigentlich Motiv seiner Konversion zu Tage treben ».

La medesima preoccupazione avviva prepotentemente l'esperienza religiosa di Lattanzio, per quanto il corso turbinoso dell'esistenza e le eccezionali circostanze del momento storico abbiano pesato sensibilmente sul carattere e sugli indirizzi della sua produzione. È stato definito un « déraciné » (1). E uno sradicato infatti appare Lattanzio, quando si tengan presenti le strane e difformi vicissitudini, fra cui si è venuta svolgendo la sua difficile vita (2). Aveva anch'egli professato, in Africa, come Arnobio, retorica. E le prime sue elucubrazioni letterarie si erano informate alle norme consuete della produzione scolastica (3). Ad una epoca indeterminata della sua vita, egli, pure

---

(1) « Il est vrai qu'il n'est pas resté confiné dans sa province; c'est un transplanté, un déraciné » Pichon, *Lactance*. Etude sur le mouvement philosophique et religieux sous le régne de Constantin, pag. 2 (Paris, Hachette, 1901). Quella del Pichon è la più ampia e seria monografia su Lattanzio. Edizione completa dei superstiti scritti dell'apologista nel C S E L: *L. C. F. Lactanti opera omnia.* Accedunt carmina eius quae feruntur et L. Caecilii qui inscriptus est de mortibus persecutorum liber. Recensuerunt S. Brandt et G. Laubmann. Part I, Div. Inst. et Epit. divin. Inst. rec. Brandt, Vindobonae, 1890 (19); Partis II, fasc. 1: libri de opificio Dei et de ira Dei. Carmina. Fragmenta. Vetera de Lactantio Testimonia: Brandt; fasc. 2: L. Caecilii qui inscriptus est de mortibus persecutorum liber: Brandt et Laubmann (27, 1-2).

(2) È a queste circostanze esteriori che crediamo debbano attribuirsi le peculiarità di pensiero che fan di solito considerare Lattanzio tanto al di fuori del consuetudinario orientamento dell'apologetica africana. Girolamo (*de viris inl.*, 80) lo dice, è vero, « Arnobii discipulus ». Ma gli studiosi moderni son poco disposti a scoprire nei suoi scritti un discepolato effettivo. Il Pohlenzd, ad esempio (op. cit., pag. 48 e segg.: « zu den Füssen des Rhetors Arnobius hat Lactanz gesessen. Aber wie er im Stil die Spuren seines Lehrers verlauen hat, so steht er auch in seiner Weltanschauung im scharfen Gegensatz zu ihm ») giunge a scoprire fra il primo e il secondo un'opposizione polemica decisa e cosciente, sebbene non dichiarata. Qualche passo infatti di Lattanzio (come *de ira*, VII, e: « nec omnino quisquam, qui modo vel leviter sapiens videri vellet, rationale animal cum mutis et irrationabilibus coaequavit: quod faciunt quidam imperiti atque ipsis pecudibus similes, qui cum ventri ac voluptati se velint tradere, aiunt eadem ratione se natos, qua universa quae spirant ») gli sembra aver di mira specificamente il pessimismo antropologico arnobiano (*adv. nat.*, VII, 9: « nonne spiritus unus est qui et illos et me regit?; non consimili ratione respiro? »). Ma gli avversari che Lattanzio ha di mira non sono di certo i pessimisti al modo di Arnobio: sono i moralisti di facilissima contentatura, che seguono le orme di Epicuro.

(3) Il suo stato di servizio e la sua bibliografia sono, col consueto disordine, registrati da Girolamo (*loc. cit.*): « Firmianus qui et Lactantius sub Diocletiano principe accitus cum Flavio Grammatico, cuius de medicinalibus versu compositi extant libri, Nicomediae Rhetoricam docuit, et penuria discipulorum, ob Graecam videlicet civitatem, ad scribendum se contulit. Habemus eius Symposium, quod adolescentulus scripsit, Odoiporicon de Africa usque Nicomedium, hexametris scriptum versibus, et

come Arnobio, era passato al cristianesimo. Dovette sembrargli un insperato colpo di fortuna la chiamata a Nicomedia, come professore ufficiale di retorica latina, quando Diocleziano, dopo il 285, volle fare della sua residenza preferita, una brillante città universitaria. Invece cominciarono da allora le sue disgrazie. La città, tutta greca, recalcitrante probabilmente ad ogni più modesto tentativo di latinizzazione, non era di quelle che potessero offrire un pubblico ad un retore venuto dall'Africa. Lattanzio aveva la sua scuola terribilmente vuota. Finchè durava l'appannaggio, avrebbe potuto agevolmente ridersela. Ma sopraggiunsero giorni molto peggiori. Scoppiava nel 303 la grande persecuzione. Sul principio, la posizione accademica sembrò tutelare Lattanzio. Ma quando due anni più tardi, dopo l'abdicazione di Diocleziano, Galerio colpì inesorabilmente l'opposizione cristiana nelle scuole, Lattanzio conobbe le strettezze del suo ramingare senza meta e senza lavoro (1). La fortuna doveva arridergli ancora una volta. Dopo aver assistito, tripudiante, al capovolgimento completo della politica religiosa dell'Impero per opera di Costantino, e dopo aver mostrato, col suo iracondo *de mortibus persecutorum*, che se l'ira è qualità divina, il rancore e la vendetta possono essere qualità umane, e anche cristiane, era chiamato a far da precettore al figlio dell'imperatore, Crispo, destinato più tardi, dal cinismo realistico del padre, a così tragica fine.

Un *curricum vitae* così drammaticamente mescolato agli avvenimenti che segnarono la crisi suprema del cristianesimo antico e la metamorfosi radicale del suo programma pubblico non

---

alium librum, qui inscribitur Grammaticus, et pulcherrimum De ira Dei, et Institutionum divinarum adversus gentes libros septem, et epitomen eiusdem operis in libro uno acephalo, et ad Asclepiadem libros duos, de persecutione librum unum: ad Probum epistolarum libros quatuor, ad Severum epistolarum libros duos: ad Demetrianum, auditorem suum, epistolarum libros duos, ad eundem de opificio Dei, vel formatione hominis, librum unum. Hic extrema senectute magister Caesaris Crispi, filii Constantini, in Gallia fuit, qui postea a patre interfectus est ».

(1) Un'eco di questi tristissimi suoi giorni in un ragguaglio di Girolamo: « vir omnium suo tempore eloquentissimus, sed adeo in hac vita pauper, ut plerumque etiam necessariis indiguerit », *Chron.* ad a. 2333, cfr. S. Brandt, Ueber das Leben des Lactantius, nei « Sitzungsberichte der kais. Ak. der Wiss. in Wien », *Phil-hist.*, Kl. 1890, pag. 2 e segg.

poteva non ripercuotersi sensibilmente sull'andamento progressivo della produzione apologetica di Lattanzio (1). La quale pertanto va costantemente riguardata sullo sfondo mobile delle circostanze ambientali, in cui lo scrittore è venuto successivamente a trovarsi. Solo a questo patto se ne scorgono i collegamenti profondi con la tradizione africana del cristianesimo precostantiniano e se ne intuiscono i caratteri, in virtù dei quali tale produzione appare come l'ultima schietta espressione di un'attitudine religiosa, su cui la « conversione » di Costantino doveva introdurre uno sconvolgimento ricco di conseguenze.

Chi ponga a meccanico confronto il *de opificio Dei*, la prima opera cristiana di Lattanzio (2), e il suo apparente ottimismo antropologico, con le concezioni e i presupposti che avvivano la polemica arnobiana, non sarà facilmente indotto a scorgere nei due scrittori i rappresentanti di un orientamento religioso sostanzialmente identico. Quel che Arnobio bistratta e reprime, Lattanzio celebra ed esalta. Arnobio ha a fastidio ogni tentativo di stabilire un collegamento generico fra l'anima umana e Dio, ogni sforzo tendente a collocare l'uomo su un livello qualitativamente superiore a quello degli animali. Lattanzio si diffonde a studiare nell'organismo umano i sintomi che tradiscono la sua origine e rivelano una teleologia trascendentale. Ma non bisogna lasciarsi trarre in inganno dalle apparenze. Se gli avversari che Lattanzio vuol prendere direttamente a partito,

(1) Si è ripercosso di fatto non solamente sui caratteri differenziali dei singoli scritti del retore, bensì anche, indirettamente, sulla loro tradizione manoscritta, chè il cristianesimo ufficiale postniceno, mal tollerando alcune loro digressioni di spiccatissimo sapore dualistico-manicheo, preferì sopprimerle. Onde le disuguaglianze dei codici. Sono apparse così a qualche critico come adulterazioni tratti indubbiamente genuini, ma di sapore troppo ostico ai palati ortodossi delle generazioni postcostantiniane, per poter figurare uniformemente nella tradizione manoscritta. V., specialmente sui tratti *Inst.*, II, 8; VII, 5; *de opif. Dei*, 19, la discussione esauriente del Pichon, pag. 4 e segg. La paternità lattanziana del *de mortibus*, così ripetutamente messa in dubbio in nome soprattutto della difformità stilistica dello scritto, in confronto delle altre opere indubbiamente genuine, è rivendicata in maniera conclusiva dal medesimo Pichon, pag. 337 e segg.; cfr. Bard. II, 537 segg.

(2) Almeno fra quelle conservate. Il *de opificio Dei* è citato nelle *Institutiones* (II, 10: « quia nuper proprium de ea re librum ad Demetrianum auditorem meum scripsi »). Le *Institutiones* a loro volta sono patentemente anteriori alla *Epitome*, e citate nel *de ira Dei*. Il carattere tardivo del *de morte* non ha bisogno di essere dimostrato.

gli epicurei, impongono alla sua polemica forme e motivi che appaiono in contrasto con le forme e i motivi della apologetica arnobiana, in realtà l'atteggiamento profondo dei due scrittori africani è molto più affine di quanto non si sarebbe detto a prima vista. Anche Lattanzio ha un senso vivo del male che è nel mondo. Si direbbe anzi che in tanto egli è incline a innalzare la condizione primordiale dell'uomo, in quanto egli, sotto impalpabili influssi manichei, è riuscito a raffigurarsi adeguatamente tutta la perversità della sua condizione attuale [1]. Anche Lattanzio, pur effondendosi in attestazioni di ammirazione sconfinata per i migliori rappresentanti della speculazione precristiana, è fondamentalmente scettico per tutto ciò che investe il destino assoluto dell'uomo, per riversare la sua capacità di certezza nella fede e nella religione. Lattanzio, come Tertulliano prima di lui, intende la religione come riconoscimento di una assistenza divina e concepisce la filosofia come adesione ad una rivelazione [2]. Dominato da preoccupazioni morali, egli concepisce l'esperienza religiosa come esercizio di bene, come disconoscimento delle finalità periture, come adesione ai valori del mondo trascendentale. Come Arnobio, sebbene forse con minore

---

(1) Piena di colorito drammatico, tale da ricordare effettivamente i racconti cosmogonici ed antropogenetici del manicheismo, la digressione al libro II (capo 8) delle *Institutiones*, che manca appunto in alcuni codici, ma che s'inquadra perfettamente nella visione religiosa globale di Lattanzio: « fabricaturus hunc mundum, qui constaret ex rebus inter se contrariis atque discordibus, constituit (Deus) ante diversa, fecitque ante onia duos fontes rerum sibi adversarum inter seque pugnantium, illos scilicet duos spiritus, rectum atque pravum, quorum alter est Deo tamquam dextera, alter tamquam sinistra, ut in eorum essent potestate contraria illa, quorum mixtura et temperatione mundus et quae in eo sunt, universa constarent. Item facturus hominem, cui virtutem ad vivendum proponeret, per quam immortalitatem adsequeretur, bonum et malum fecit, ut posset esse virtus: quae, nisi malis agitetur aut vim suam perdet aut omnino non erit. Nam ut opulentia bonum videatur, acerbitas egestatis facit, et gratiam lucis commendat obscuritas tenebrarum, valetudinis et sanitatis voluptas ex morbo ac dolore cognoscitur: ita bonum sine malo in hac vita esse non potest. Et utrumque licet contrarium sit, tamen ita cohaeret, ut alterum si tollas, utrumque sustuleris ».

(2) « Ita philosophia quia religionem id est summam pietatem non habet, non est vera sapientia... Ubi autem sapientia cum religione inseparabili nexu cohaeret, utrumque esse verum necesse est, quia et in colendo sapere debemus, id est scire quid nobis et quomodo sit colendum, et in sapiendo colere id est re et actu quod scierimus implere... Idcirco et in sapientia religio, et in religione sapientia est. Ergo non potest segregari, quia sapere nihil aliud est, nisi Deum verum iustis ac piis cultibus honorare » *Inst.*, IV, 3; cfr. V, 14.

crudezza (1) e più labile coerenza, Lattanzio fa della immortalità personale, non un diritto, non una virtù funzionale, bensì una conquista (2). Una conquista da attuarsi mercè la rinuncia a tutti i vantaggi terreni, mercè la sequela delle realtà spirituali. Il « secolo presente », con le sue passioni ingorde e le sue pompe effimere, è un fascio di illusioni e di menzogne. Il cristiano non può che disprezzarlo. La scala dei suoi valori attinge solidità da canoni e principi superempirici. Istintivamente guidato da criteri pragmatistici, Lattanzio scopre nelle nostre credenze, scaturite dalla consapevolezza della nostra costituzionale fragilità, altrettanti mezzi di tutela e di elevazione a servizio della vita associata (3). Per questo, professa nell'istintiva intuizione delle masse una fiducia più alta che non nelle elucubrazioni degli pseudo-dotti (4). E per questo, sullo sfondo delle sue intime e salde aspettative, si profila il medesimo dramma escatologico che aveva sorriso alle pupille delle prime generazioni cristiane, che aveva in Africa più che altrove retto la diuturna tenacia della plebe credente.

---

(1) Non bisogna trascurare il fatto che Lattanzio parla a volte con voluta cautela, lasciando intendere che gl'iniziati ai quali si rivolge sapranno intuire più di quanto egli non dica, nella polemica con i profani. A Demetriano, il suo corrispondente del *de opificio Dei*, rivolge, misteriosamente, l'ammonimento: « memento et veri parentis tui et in qua civitate nomen dederis, et cuius ordinis fueris: intelligis profecto quid loquar » (I, 9).

(2) « Immortalitas non sequella naturae, sed merces praemiumque virtutis est... Ratio docet mortalem nasci hominem, postea vero immortalem fieri, cum caeperit ex Deo vivere id est iustitiam sequi, quae continetur in Dei cultu, cum excitaverit hominem Deus ad adspectum caeli ac sui. Quod tum fit, cum homo caelesti lavacro purificatus, exponit infantiam cum omni labe vitae prioris et incremento divini vigoris accepto fit homo perfectus ac plenus » *Inst.*, VII, 5.

(3) « Si mors certae constituta esset aetati, fieret homo insolentissimus, et humanitate omni careret. Nam fere iura omnia hnmanitatis, quibus inter nos cohaeremus, ex metu et conscientia fragilitatis oriuntur... Homo si haberet ad propulsanda pericula suppetens robur nec illius alterius auxilio indigeret, quae societas esset?... Sed quoniam imbecillus est, nec per se potest sine homine vivere, societatem adpetit, ut vita communis et ornatior fiat et tutior » *De op. Dei*, IV, 18.

(4) Ecco alcuni eloquenti aforismi: « vulgus interdum plus sapit, quia tantum quantum opus est sapit » (*Inst.*, III, 5); « sapientiores imperiti, qui, etiamsi errant in religione deligenda, tamen naturae suae condicionisque meminerunt » (III, 10); « venia concedi potest imperitis, et qui se sapientes non esse fateantur; iis vero non potest, qui, sapientiam professi, stultitiam potius exhibent » (II, 3); « quaesierunt illi quidem (philosophi) sapientiam, sed quia non rite quaerebant, prolapsi sunt longius et in tantos errores inciderunt, ut etiam communem sapientiam non tenerent » (III, 28).

Anche Lattanzio, come i suoi predecessori nella fede e nella polemica, riguarda con ostilità e con disdegno le arti della politica realistica. Fautore intransigente della pace e della concordia, reputa crimine la guerra, giudica colpa qualsiasi ricorso alla giustizia terrena, dal quale possano derivare pene gravi ai deferiti [1]. La cultura profana ha in lui un denigratore altrettanto intenso che l'autore del *de spectaculis* e del *de idololatria* [2]. Infine, come l'autore dell'*Apologetico*, Lattanzio dichiara di pensare con orrore a quella che sarà la sorte tragica di Roma: ma ad ogni modo vi pensa, e probabilmente non è arrischiato il congetturare che al balenare di quella prospettiva, in fondo allo spirito dello scrittore, doveva suscitarsi un senso di bramosia e di compiacimento, invano nascosto sotto la patina dell'orrore retorico [3].

Chè l'aspettativa della catastrofe cosmica, momento necessario all'avvento trionfale del Cristo, era viva e fervida nell'apologista africano, per quanto la sua esperienza potesse essere

---

(1) Ragionando della genesi degli dei, in senso evemerista, Lattanzio trova modo di mostrare l'assurdità che v'è nell'esaltare i dominatori dei popoli; « qui athleticam quidem virtutem contemnunt, quia nihil obest, sed regiam, quia late solet nocere, sic admirantur, ut fortes ac bellicosos duces in deorum caetu locari arbitrentur; nec esse ullam aliam ad immortalitatem viam quam exercitus ducere, aliena vastare, delere urbes, oppida excindere, liberos populos aut trucidare aut subicere servituti. Videlicet quo plures homines adflixerint, spoliarint, occiderint, eo se nobiliores et clariores putant, et inanis gloriae specie capti sceleribus suis nomen virtutis imponunt. Iam mallem ut a ferarum caedibus deos sibi fingerent, quam immortalitatem tam cruentam probarent » *Inst.*, I, 18. « Ita neque militare iusto licebit, cuius militia est ipsa iustitia, neque vero accusare quemquam crimine capitali, quia nihil distat utrumne ferro an verbo potius occidas, quoniam occisio ipsa prohibetur. Itaque in hoc Dei praecepto nullam prorsus exceptionem fieri oportet, quin occidere hominem sit semper nefas, quem Deus sacrosanctum animal esse voluit » *Inst.*, VI, 20.

(2) Cfr. *Inst.*, VI, 20 la fine, 21 e 22.

(3) « Tunc peragrabit gladius orbem metens omnia et tamquam messem cuncta prosternens. Cuius vastitatis et confusionis haec erit causa, quod Romanum nomen, quo nunc regitur orbis — horret animus dicere, sed dicam quia futurum est — tolletur e terra et imperium in Asiam revertetur ac rursus Oriens dominabitur atque Occidens serviet. Nec mirum cuiquam debet videri, si regnum tanta mole fundatum ac tamdiu per tot et tales viros auctum, tantis denique opibus confirmatum, aliquando tamen corruet. Nihil est enim humanis viribus laboratum quod non humanis aeque viribus destrui possit, quoniam mortalia sunt opera mortalium » *Inst.*, VII, 15. Vien fatto di pensare alle parole di sant'Agostino, dopo il 410: « homo cum aedificaret, posuit lapidem super lapidem: et homo cum destrueret, expulit lapidem a lapide » *Sermo* LXXXII.

stata modificata e attutita dal trapiantamento nel mondo orientale. Tutto il libro settimo delle *Istituzioni* è consacrato alla pittura dei quadri successivi sui quali la tradizione apocalittica aveva definitivamente stilizzato il dramma supremo del cosmo. La caduta di Roma, i prodigi terrificanti in cielo e in terra, le guerre e i flagelli, il dominio universale di un re potentissimo, la missione di un insigne profeta, l'avvento dell'anticristo, la sua lotta cruenta contro i giusti, la sua disfatta ignominiosa per opera del Cristo, la risurrezione dei morti, il regno millenario, e poi, di nuovo, la liberazione del demonio, l'ultima guerra, la vittoria definitiva del Messia, la palingenesi miracolosa del mondo, sono altrettanti motivi che Lattanzio svolge con sicurezza imperturbabile, con grande preoccupazione di riferimenti precisi ai testi apocalittici, fra cui i libri Sibillini occupano una posizione eminente.

A questo sognatore del millennio, capitato per errore nel mondo accademico nicomediense, con tutto il bagaglio della sua ingenua e sovversiva esperienza religiosa africana, sopraggiungeva all'impensata, dopo una prova terribile, che doveva avergli fatto soffrire la fame, la conversione di Costantino. Lattanzio sognava il millennio: veniva invece l'editto di Milano. Temperamenti ben più saldi e spiriti ben più lungimiranti che non fosse stato lo spirito di questo erudito e ampolloso maestro di retorica, avrebbero potuto perdere il dominio di sè e dei fatti. Il *de mortibus persecutorum* fu il grido di liberazione del profugo, chiamato improvvisamente a una privilegiata mansione ufficiale. Lattanzio vi si rivela, ebbro di gioia e di rancore. I retori sono vendicativi: e tutto il cristianesimo precostantiniano ha fatto, attraverso la penna di Lattanzio, le sue vendette. Buon per lo scrittore che la sorte non lo destinò a constatare i perniciosi effetti della pace costantiniana! I futuri apologeti avrebbero attinto motivi dal *de mortibus*: ma la tradizione del cristianesimo africano non doveva essere lacerata da questo iracondo canto di vittoria: il dualismo di Lattanzio avrebbe fruttificato ancora nell'Africa agitata del quarto secolo, per la vitalità e la organizzazione di tutta la cristianità occidentale.

IV

LE ORIGINI DEL DONATISMO

Come non è possibile comprendere adeguatamente l'opera pratica e le concezioni ecclesiologiche di san Cipriano se non si collocano l'una e le altre sullo sfondo della persecuzione deciana e delle sue ripercussioni sinistre sulla compagine delle comunità cristiane dell'Africa, è altrettanto impossibile seguire lo sviluppo agitato del cristianesimo africano nel quarto secolo, qualora si prescinda dalla natura peculiare della persecuzione dioclezianea e dallo strascico delle sue conseguenze nella nuova situazione politica, determinata dalla « conversione » di Costantino.

Il « donatismo » — il grande movimento che caratterizza la vita del cristianesimo africano per tutto il secolo quarto e oltre — costituisce un esempio tipico della funzione pragmatica che le posizioni della disciplina religiosa e del pensiero dogmatico possono venire assumendo in una società credente, sulla quale le condizioni politiche e le loro brusche metamorfosi esercitino la loro sottile e complessa efficacia. Non già che la vita religiosa possa mai procedere indipendentemente dal gioco delle circostanti forze politiche. La religiosità anzi, nelle sue manifestazioni pubbliche, è sempre, funzionalmente, una peculiare foggia di ripartire i valori della spiritualità fra la convivenza empirica e l'associazione carismatica. Ma si dànno situazioni generali dai coefficienti così nettamente e tipicamente polarizzati, che la religiosità organizzata vi è costretta, quasi suo malgrado, a rivelare

gli stimoli soggiacenti e le motivazioni subcoscienti dei suoi atteggiamenti esteriori. La conversione di Costantino, seguita a così breve distanza e così repentinamente alla persecuzione di Diocleziano, di Galerio e di Massimiano, aprì in Africa il varco ad una situazione di questo genere. E il donatismo ne fu la conseguenza spontanea ed immediata. Vano è pertanto cercare nelle polemiche che lo accompagnarono coerenza di posizioni e sincerità di argomentazioni. Le presunte cause non potevano essere che pretesti e le apparenti incongruenze formali non erano che accorgimenti tattici in una contesa, di cui dovevano essere mascherate le motivazioni profonde.

D'altro canto non è da pensare che il commovimento popolare, sociale e politico, di cui il donatismo fu il rivestimento e la trasposizione in sede religiosa, rappresentasse, nel cristianesimo africano del quarto secolo, una novità improvvisa e senza precedenti [1]. Noi abbiamo visto come, fino dalle origini, il problema dei rapporti con le autorità politiche e, più genericamente, il problema dei collegamenti fra la società religiosa e il « secolo » presente, impregnasse di sè le manifestazioni letterarie del cristianesimo organizzato nell'Africa romana. Il problema soggiacente alla lunga accanita polemica donatistica non è diverso. Ed è completamente vano andare a cercare le scaturigini prime del movimento [2] ed è radicalmente un controsenso domandarsi se i primi donatisti non sono essi stessi rei delle colpe di viltà e di acquiescenza, che essi non cessarono un istante di rimproverare

(1) È in questo punto di vista l'unilateralità del saggio, del resto commendevole, di F. Martroye, *Une tentative de révolution sociale en Afrique*. Donatistes et circoncellions, in « Revue des questions historiques » LXXVI, 353-416 e LXXVII, 5-53.

(2) Si è lungamente discusso sul valore dei documenti a cui è raccomandato il ricordo della polemica donatistica, protrattasi per più di un secolo, in forma monotona, sui medesimi motivi e attraverso le identiche argomentazioni. Ma la genesi del movimento rimane sempre avvolta nell'oscurità. Nè v'è da stupirsene, trattandosi di un movimento che trae motivo, non già da dissensi teorici o da programmi astratti, bensì unicamente dalle aspirazioni indistinte e dalle velleità inafferrabili di ceti sociali, toccati e commossi da eventi politici. Cfr. ad ogni modo: O. Seek, *Quellen und Urkunden über die Anfänge des Donatismus*, nella « Zeitschrift für Kirchengeschichte » X, 505-568; D. Völter, *Der Ursprung des Donatismus nach der Quellen untersucht und dargestellt*, Freiburg, 1883; L. Duchesne, *Le dossier du donatisme*, in « Mélanges d'archéologie et d'histoire » 1900, pagg. 589-650.

ai loro avversari ortodossi [1]. Quel che preme di indagare è più tosto se la continuità della tradizione cristiana dell'Africa va ricercata nell'ortodossia o nello scisma, e se il superamento dell'una e dell'altro nella sintesi agostiniana non rappresentò un adattamento sapiente ed accorto della vecchia intransigenza, alla nuova configurazione politica, uscita dalla «conversione» costantiniana: un adattamento, che, pur piegando lo spirito del cristianesimo precostantiniano alle esigenze create dal battesimo imperiale, mantenne viva ed intatta, mercè una provvida infusione di dualismo manicheo, l'eteronomia morale e sociale, postulata dal mistero della salvezza religiosa.

Come la diversa capacità di resistenza all'oppressione politica nel fitto della persecuzione deciana aveva provocato la contrapposizione dei confessori e dei «lapsi» e aveva determinato la costituzione di un partito rigorista, refrattario ad ogni consegna vescovile di condiscendenza e longanimità verso i caduti, così ora, il diverso contegno assunto al cospetto della legislazione persecutrice, indetta da Diocleziano e perseguita dai suoi colleghi con astuta raffinatezza, doveva suscitare animosità e scissioni, cui l'improvviso capovolgimento della politica religiosa con Costantino avrebbe imposto uno strascico clamoroso.

Gli editti imperiali promulgati nel 303 [2] avevano ordinato la demolizione delle chiese e imposto ai magistrati di farsi consegnare da vescovi e preti le scritture sacre dei cristiani e di darle al fuoco. Tali editti, divulgati dovunque, furono posti in

---

(1) Sarebbe una grave violazione alle leggi dell'equità il disconoscere i meriti insigni dell'opera del Monceaux, nella ricostruzione paziente di tutto il materiale epigrafico e letterario relativo al donatismo (voll. IV, V segg.). Ma sarebbe dar prova di ingenuità il menar per buone alcune valutazioni generiche che l'accompagnano e l'ispirano. V. ad esempio a pag. 4 del vol. V il verdetto sbrigativo: «le 19 mai 303 marque pour nous le point de départ dans l'évolution littéraire, comme dans l'histoire, du mouvement qui devint le Donatisme. Le procès-verbal des saisies dans la basilique de Cirta nous révèle le secret de l'Église dissidente, un secret qu'elle n'avouera jamais, qu'elle s'efforcera d'oublier, mai qu'elle n'oubliera pas et ses adversaires encore moins: les capitolations initiales des fondateurs de cette Église, dont la raison d'être était la prétention de n'avoir jamais capitulé. A ce titre, pour qui veut saisir la psychologie des futurs écrivains de la secte, il y a déjà de la littérature dans les reponses des clercs de Cirta au magistrat païen chargé des perquisitions».

(2) Al racconto della persecuzione dioclezianea è consacrato il libro VIII della Storia Ecclesiastica di Eusebio.

esecuzione il 12 maggio nella Numidia e il 5 giugno successivo nella Proconsolare [1]. L'anno seguente la persecuzione si fece ancora più violenta. Un editto, emanato sul declinare del 303, aveva imposto ai cristiani, non più solamente di consegnare i libri sacri, bensì anche, come ai tempi di Decio, di dare atto del loro lealismo politico, aderendo praticamente al culto imperiale, col bruciare incenso dinanzi al simulacro del Cesare [2]. E l'editto fu applicato con rigore estremo.

Gruppi di credenti nell'Africa resisterono con impavido eroismo. Ad Abitina, nella Proconsolare [3], mentre il vescovo Fondano consegnava i libri sacri, che venivano incendiati nel foro e sospendeva le riunioni liturgiche, alcuni del clero e manipoli di fedeli continuarono a celebrare in case private i sacri misteri (*collecta* e *dominicum*). Un giorno una di queste adunanze clandestine fu colta di sorpresa dai magistrati municipali, accompagnati da un nugolo di agenti di polizia. Una cinquantina di cristiani, fra cui diciotto donne, furono catturati [4]. Figuravano

---

(1) Pallu de Lessert, *Fastes des provinces africaines*, II, 1° p., 13; 2° p., pag. 312.

(2) Ottato di Milevi, *De schismate donatistarum*, III, 8, CSEL, XXVI, ed. Ziwsa.

(3) Ignota l'esatta situazione della città. Una lunga argomentazione *ad hominem* di sant'Agostino (nel *Contra Epistolam Parmeniani*, III, 6) induce a collocarla nella valle del Bagrada, presso Membressa.

(4) Il racconto della cattura e del processo svoltosi a Cartagine al cospetto del proconsole Anulino è affidato alla *Passio Saturnini presbyteri, Felicis, Dativi, Ampelii et aliorum*, conservato, nel suo testo composito, da una copiosa tradizione manoscritta, che il Baluzio, Miscell. II, pag. 56 e segg., in Migne, *P. L.*, VIII, 699-703, dà per intiero (v. anche fra i *Monumenta Vetera ad historiam donatistarum spectantia*, in appendice all'edizione di Ottato, del Dupin) e il Ruinart invece isola da quelle ch'egli reputa le accessioni polemiche donatistiche (*Acta martyrum*, ed. del 1713, pag. 382), vale a dire il preambolo e il manifesto finale contro Ceciliano e i suoi seguaci, pur lasciando le riflessioni del compilatore, intercalate al testo. Sulle orme del Ruinart, anche Monc., III, 147 (cfr. V, 53 e segg.) distingue tre forme e tre momenti nella redazione del documento: « 1. gli *Acta* primitivi, processi verbali autentici degli interrogatori di Cartagine, il 12 febbraio 304; 2. la *Passio* ricostituita dal Ruinart, racconto organico che inquadra gli *Acta* commentandoli, e che è indubbiamente un'opera donatistica; questa *Passio* fu prodotta alla Conferenza del 411 (Ag., *Breviculus collationis cum Donatistis*, 32: « tunc donatistae protulerunt martyrum gesta, ubi auditi et pro confessione passi sunt »), a meno che non vi siano stati prodotti solamente gli *Acta*; 3. la compilazione dei manoscritti e del Baluzio, in cui la *Passio* è preceduta da un preambolo tendenzioso e seguita da una appendice che è una diffusa requisitoria, violenta e verbosa, contro i vescovi di Cartagine e gli ortodossi ». In verità, questa tripartizione è artificiosa. Il documento offre invece un parallelismo tipico alla *Passio Perpetuae*. Come qui il compilatore a tendenze montanistiche ha inquadrato gli atti

nel gruppo il prete Saturnino, il quale ricorda il diacono Saturo della *Passio Perpetuae*, e i suoi quattro figli, e cioè i lettori Saturnino e Felice, il piccolo Ilariano, la vergine Maria e poi, fra gli altri, Dativo, curiale di Abitina, Emerito ed Ampelio, la giovane Vittoria, fuggita da Cartagine, lungi dalla propria famiglia per « cercare nuovi fratelli fra coloro che obbediscono ai precetti di Dio », la quale ricorda in qualche modo Perpetua. Il contegno dei confessori riproduce in pieno quello dei primi martiri africani, non solamente nella costanza impavida della resistenza, nella solidarietà della fede, nella semplicità delle formole, bensì anche nella enunciazione dei motivi intimi che suggeriscono la concorde serenità di fronte al persecutore. Condotti a Cartagine, sono interrogati dal proconsole Anulino. Il capo d'accusa, in base agli editti imperiali, è quello di aver tenuto la riunione, nonostante il divieto sovrano. I confessori lo ammettono. Sono sottoposti alla tortura. Persistono nella testimonianza. Anulino interpella il lettore Emerito, nella casa del quale le adunanze liturgiche domenicali erano tenute: « perchè permettevi agli altri di entrare? — Perchè sono miei fratelli e non potevo impedire che venissero. — Ma pur avresti dovuto impedirlo. — Ma no, chè non possiamo stare senza la celebrazione del Signore... — Ma al primo posto è il comando degli Imperatori e dei Cesari. — Dio è più grande degli Imperatori. — Hai qualche testo sacro in casa tua? — Li ho in cuor mio... Anulino interroga Felice: non domando se tu sia cristiano, ma unicamente se hai partecipato all'adunanza e se tieni Scritture in casa tua. Felice risponde: quasi sia possibile essere cristiani senza partecipare alle riunioni domenicali e quasi si possano celebrare riunioni liturgiche, senza l'intervento di cristiani ». Gli altri

---

ufficiali in un insieme di riflessioni e di racconti miranti a rivendicare la libera espansione dello Spirito di fronte alla gerarchia tendenzialmente mondanizzata, anche ll il compilatore donatista ha inquadrato il processo verbale del procedimento giudiziario nella cornice delle sue animosità antiepiscopali. Nel 411 a Cartagine deve essere stata prodotta la *Passio* completa, com'è data dai manoscritti. Altrimenti sant'Agostino, che ci tiene a dire che il documento fu « prolatum » dai donatisti, non se ne sarebbe sbrigato così laconicamente. Il Monc. (V, 53) ad ogni modo non manca di valutare che gli *Acta proconsularia* incorporati nella *Passio* sono uno dei documenti d'archivio più preziosi relativi alla persecuzione di Diocleziano.

rispondono allo stesso modo. Anulino, impotente, li fa riportare tutti alla loro prigione. L'interrogatorio aveva avuto luogo il 12 febbraio del 304. Fra i donatisti, a quanto appare dall'appendice della *Passio*, correva la tradizione che tutti vi fossero morti di fame. Dalla prigione, essi emanavano un manifesto di scomunica contro chiunque conservasse rapporti di colleganza religiosa con chiunque avesse ceduto in qualche modo alle empie ingiunzioni imperiali: « Chi avrà comunicato con i *traditori* (1) non parteciperà con noi al Regno celeste. È scritto nell'Apocalissi: su chiunque aggiunga a questo libro un accento o una lettera, accumuli Iddio piaghe innumerevoli. E di chiunque invece la sopprima, cancelli il Signore la porzione dal libro della vita. Se dunque un accento aggiunto o una lettera cancellata dal libro sacro possono strappare in radice e costituire sacrilego e mandare in malora il reo, è necessario che tutti coloro i quali consegnarono, perchè finissero nel fuoco profano, i testamenti divini e le leggi venerande dell'Iddio onnipotente e del Signor nostro Gesù Cristo, siano tormentati negli eterni ardori e nelle fiamme inestinguibili della geenna. Per questo ripetiamo: chiunque avrà mantenuto comunione con i traditori, non parteciperà più con noi al Regno celeste » (2). Se ai tempi di Decio i confessori si erano arrogati in prigione il diritto, in concorrenza con i vescovi fuggitivi, di rilasciare *libelli* di perdono ai caduti, ora, analogamente, si arrogavano quello di sconfessare e di dannare i vescovi e i preti traditori. La disciplina gerarchica ne era ugualmente lacerata.

Chè di fatto la persecuzione, anche questa volta, avesse provocato defezioni e dedizioni scandalose nei ranghi più alti della comunità, appare dai ricordi della chiesa di Cirta, nella Numidia (3). Il 19 maggio del 303 Munazio Felice, flamine

---

(1) *Traditor*, diviene il nome tecnico di colui il quale *tradiderit* le Scritture agli emissari imperiali.

(2) Il testo della scomunica è nell'appendice della *Passio*. Potrebbe essere un parto del compilatore donatista. Ma la chiesa africana era abituata allo spettacolo di confessori che si arrogavano mansioni vescovili e il verdetto dei martiri non ha in sè nulla di inverosimile.

(3) Gli *Acta* del procedimento di Munazio Felice sono incorporati nel processo verbale dell'inchiesta compiuta nel 320 da Domizio Zenofilo, governatore della Numidia,

perpetuo, curatore della colonia di Cirta, assistito da notai e da schiavi pubblici, si presentava nella casa « in qua christiani conveniebant » e chiedeva al vescovo Paolo di consegnare le Scritture e qualunque altra cosa cadesse sotto le prescrizioni tassative dei recenti editti. Si svolgeva allora fra il vescovo e il curatore un penoso dialogo. Paolo cercava di esimersi da ogni responsabilità, dichiarando che le Scritture erano affidate ai lettori, ma aggiungendo subito dopo che era disposto a dare quanto aveva presso di sè. Felice sussume, chiedendo al vescovo di indicargli il domicilio dei lettori o di mandarli a chiamare. Paolo replica che essi sono notissimi in città. Lasciando momentaneamente sospesa la questione dei lettori, Felice si fa consegnare frattanto, al cospetto di una larga rappresentanza del clero locale, tutta la suppellettile sacra giacente nel posto. Paolo non fa resistenza [1]. Il vescovo non sopravviveva a lungo alla sua deplorevole defezione. I *Gesta apud Zenophilum* ricorderanno quindici anni più tardi le scene comico-tragiche verificatesi quando si trattò di dargli un successore. Vi si possono intravedere i contrasti economico-sociali che nella « colonia » di Cirta si mascheravano di motivi religiosi. Silvano appare come il

---

per valutare le accuse del diacono Nundinario, contro il vescovo di Costantina (così fu ribattezzata Cirta, quando Costantino la riedificò), designato come traditore durante la persecuzione dioclezianea. Il documento fa parte di quella appendice documentaria, che Ottato di Milevi appose in calce alla sua opera polemica contro Parmeniano. È conservata nel cod. parigino 1711, già Colbertino 1951 del secolo XI. Comprende i seguenti documenti: 1. *Gesta apud Zenophilum*. 2. *Acta purgationis Felicis episcopi Autumnitani*. 3. *Epistula Constantini ad Aelafium*. 4. *Concilium episcoporum Arelatense ad Silvestrum papam*. 5. *Epistula Constantini ad episcopos catholicos*. 6. *Epistula Constantini ad episcopos partis Donati*. 7. *Epistula Constantini ad Celsum vicarium Africae*. 8. *Epistula praefecti praetorii Petronii ad Celsum*. 9. *Epistula Constantini ad Catholicam*. 10. *Epistula Constantini de basilica catholicis erepta*. Il Duchesne ha rivendicato l'autenticità di questi documenti, dalle impugnazioni del Völter e del Seeck, il quale ultimo avrebbe voluto anzi fare Ottato stesso responsabile della falsificazione. Il Duchesne invece ha dimostrato vittoriosamente che i documenti in questione erano già stati messi insieme da un ignoto fra il 330 e il 347, sotto il titolo *Gesta purgationis Caeciliani et Felicis*, con il proposito di dimostrare la validità e la regolarità della elezione vescovile di Ceciliano.

(1) Nel terzo giorno del contraddittorio svoltosi a Cartagine nel 411, i donatisti vollero che si leggessero i *Gesta publica*, che fin dal 312 i dissidenti avevano addotto nella loro riunione a testimonianza della *traditio*, di cui facevano imputazione agli amici di Ceciliano, Felice di Abtongi, Novello di Tisica, Faustino di Tuburbo. V. *Breviculus* di sant'Agostino, III, 26.

candidato dei ceti più bassi della città. All'epoca di Zenofilo, il partito vittorioso e forte ormai del patrocinio imperiale, si compiacerà di ricordare che « campenses et harenarii fecerunt illum episcopum ». Il diacono Nundinario sarà più sfrontato: e aggiungerà che alla scena della proclamazione « prostibulae fuerunt » [1]. Per rincarare abilmente la dose, i *Gesta apud Zenophilum* mescolano al ricordo dei tumulti verificatisi al momento della nuova elezione, mentre i gruppi più elevati della comunità si astengono da qualsiasi partecipazione e si affannano a gridare « civem nostrum volumus », la denuncia postuma di un'infinità di angherie e di appropriazioni indebite, con cui i futuri corifei del movimento secessionista avrebbero, alle scaturigini, contaminato la trasmissione del potere vescovile. E non era tutto. Un protocollo, che per tutto il secolo quarto gli ortodossi si trasmisero con compiacimento non scevro di malignità [2], registrava le scene, tutt'altro che edificanti, verificatesi quando, all'indomani della persecuzione di Diocleziano, ai primi di marzo

---

(1) Monc., III, 100 assume questi e tutti gli altri particolari dei *Gesta* come dati storici ineccepibili e non pensa che si tratta di deposizioni in atto pubblico, formulate da avversari che si sanno decisamente spalleggiati dal partito politico al potere.

(2) Il documento è designato di solito col nome di « Atti del sinodo di Cirta ». Ma la designazione è impropria; e si basa sull'uso del tempo di chiamare *concilium* ogni riunione vescovile. Ottato specifica molto bene dicendo che l'atto apparteneva a quel fascio di « scripta » che Nundinario tirò fuori nel 320 quando, preso a partito dal vescovo Silvano, suscitò quel po' po' di scandalo che l'inchiesta di Zenofilo pose in luce. Che Ottato di Milevi utilizzasse il documento nei cc. 13 e 14 del suo primo libro non è una scoperta del Turner (*Adversaria critica*: Notes on the anti-donatist Dossier and on Optatus, Books I, II, in « Journal of theological studies », april 1926, pag. 290: pag. 17 — di Ottato — ll. 3-7, « this is a quotation from the Acts of the Synod of Cirta, and schould be marked as such ») chè se lo Ziwsa non lo dice, Monc., III, 100 l'ha notato. Nel medesimo c. 14 del libro I di Ottato, lo Ziwsa dà il testo: « Et cum ipse Secundus a Purpurio increparetur, quod et ipse diu apud stationarios fuerit et non fugerit, sed dimissus sit, iam omnes erecti coeperant murmurare ». E dell'*erecti* dà il senso letterale all'*Index*, pag. 272, così: « qui surgebant et in alteram partem transibant ». Il Turner ha ragione di osservare: « this is a great deal to get aut of one word » (art. cit., pag. 290). Ma non pare felice nella sua interpretazione: « does it not rather mean *erecti* as opposed to *lapsi* — equivalent in fact to Cyprian's use of stantes — those who had not fallen in the persecution? », perchè di *stantes* in quella adunanza non era davvero il caso di parlare, se non con un durissimo sarcasmo. C'è da domandarsi se non sarebbe il caso di preferire la lezione di alcuni codici (v. l'apparato dello Ziwsa), *heretici*, per quanto faccia ostacolo la cura con cui Ottato distingue eretici da scismatici, affibbiando ai donatisti solamente il secondo qualificativo.

del 305, i vescovi numidi si erano radunati a Cirta, per procedere alla consacrazione del nuovo eletto. Secondo di Tigisi, primate della Numidia, aveva voluto assumere arie di giudice e di mentore al cospetto dei suoi colleghi, pretendendo di indagare il comportamento di ciascuno durante la persecuzione, prima di ammetterli all'esercizio delle loro funzioni carismatiche. Male gliene era incorso. Interroga successivamente Donato di Mascula, Marino di Acqua Tibilitane, Donato di Calama, Vittore di Rusicada. Tutti compromessi nella persecuzione, cercano di giustificarsi alla meno peggio. Ma quando è la volta di Purpurio di Limata, le parti si invertono. Questi prende sfrontatamente l'offensiva. Secondo gli domanda che cosa ci sia di vero nelle voci che corrono, aver egli ucciso due suoi nepoti. Purpurio elude da prima la domanda: « credi tu di incutermi paura, come agli altri? E tu come ti sei portato quando il curatore e il suo ufficio ti hanno intimato di consegnare le Scritture? Come hai potuto sgattaiolartela dalle loro mani, se non consegnando o facendo consegnare tutto? Non ti avrebbero di certo lasciato andare, restando essi a mani vuote ». Poi confessa spavaldamente: « sì, ho ucciso e non ho difficoltà ad uccidere anche chi mi si pone contro. Farai bene a non provocarmi, se non vuoi che dica di più ». La scena volgeva al peggio. Un nipote di Secondo, anch'egli di questo nome, interviene consigliando lo zio a non guardare tanto per il sottile nella dignità dei colleghi. Secondo coglie il consiglio a volo, e, rimettendo a Dio il giudizio sulle coscienze, ammette tutti all'esercizio delle loro mansioni.

Ma non siamo qui ancora all'antefatto dello scisma donatista. Per tutto il corso del secolo i due partiti in contrasto si riportarono ai due episodi del periodo persecutorio: i donatisti ai martiri di Abitina e al loro manifesto di scomunica [1], gli ortodossi alle disgustose scene di Cirta [2]. Ma evidentemente

---

(1) Essi accusarono Mensurio di Cartagine e il suo diacono Ceciliano di aver impedito che i fedeli prestassero assistenza ai confessori imprigionati.

(2) Bisogna riconoscere che Agostino è poco generoso nel fare di questo documento un uso ostinato. V. *Contra Cresconium*, III, 27, 30 dov'è riferito per disteso, e poi *Brev. Coll.*, III, 15, 27; 17, 31-33, *ad Donatistas post collationem*, 14, 28; *contra Gaudentium*, I, 37, 47; *Contra litteras Petiliani*, I, 21-23; Ep. XLIII, 3. Sembra che

questi monotoni rimandi volevano nascondere le cause autentiche della scissione e della lotta. Possiamo dire più esattamente che gli avvenimenti del 303 e degli anni immediatamente seguenti non avrebbero avuto strascichi così rumorosi se nel decennio successivo non si fossero verificate trasformazioni politiche di eccezionale entità. È in questo lasso di tempo che il donatismo ha il suo processo d'incubazione più oscuro (1). Al disciogliersi della tetrarchia con l'abdicazione di Diocleziano e di Massimiano, i pretoriani avevano proclamato Augusto a Roma il suo figliuolo, Massenzio. L'impero di costui non ebbe raggio di fortuna. A prescindere dalle insidie paterne, essendo stato Massimiano preso dalle velleità di riacciuffare il potere e a prescindere dalla catastrofe finale, egli si trovò per un triennio in preda alle più gravi difficoltà di vettovagliamento e di amministrazione interna, per la secessione dell'Africa, sollevatasi dietro l'usurpatore

---

i Donatisti negassero qualsiasi valore storico al documento, accampando due ragioni: la prima, data dal fatto che il presunto protocollo portava una datazione consolare, contro ogni consuetudine ecclesiastica, la seconda, data dalla inverosimile circostanza che un sinodo si fosse potuto tenere in tempo di persecuzione (*Brev.*, 31). In Ottato la seconda obbiezione è elusa, in forma contraddittoria, con una indicazione topografica che vuol imprimere alla riunione un carattere del tutto privato: « hi et ceteri, quos principes tuos fuisse paulo post docebimus, post persecutionem apud Cirtam civitatem, *quia basilicae nedum fuerant restitutae, in domum Urbani Carisi* consederunt die III Iduum Maiarum, sicut scripta Nundinarii tunc diaconi testantur et vetusta membranarum testimonium perhibet, quas dubitantibus proferre poterimus » (I, 14). La datazione consolare data dal documento quale è nel *Contra Cresconium*, (III, 27,30) è indubbiamente inesatta, perchè riporterebbe al 303. La data esatta è quella del *Breviculus*, « post consulatum Diocletiani IX et Maximiani VIII, tertio nonas Martii » (33). Ma simili incertezze offrivano buon gioco ai Donatisti, e la verità sul valore del documento l'ha posseduta, probabilmente, solo Nundinario!...

(1) Il sagace Tillemont osservava già ai suoi tempi che per quanto riguarda il così detto sinodo di Cirta e in genere la figura morale di questi vescovi numidi, che si arrogano il diritto di ingerirsi nell'amministrazione ecclesiastica della Proconsolare e del suo capoluogo, le testimonianze ortodosse non mancano di improprietà e di inesattezze. La più grave quella di immaginare che la consacrazione di Silvano abbia avuto luogo a persecuzione finita, mentre la persecuzione non può aver cominciato a diminuire in Africa che dopo l'abdicazione di Diocleziano, vale a dire dopo il maggio del 305, se pure non si deve ritenere più tosto che il regime persecutorio durò fino all'epoca di Massenzio, vincitore di Alessandro, e restauratore della potestà romana in Africa, come del resto lo stesso Ottato lascia incautamente indurre, quando fa dire a Mensurio, partente per Roma, che il tesoro di cui ha steso il catalogo, sarà restituito al legittimo successore, « reddita pace christianis » (I, 17, Tillemont, *Memoires* ecc., V, 624; VI, 698).

Alessandro, che la tenne in suo potere dal 308 al 311 (1). Possediamo, pur troppo, pochissimi ragguagli su questo movimento separatista, che pure, data l'importanza politica, amministrativa, strategica dell'Africa, deve aver avuto ripercussioni imponenti sul governo massenziano e deve essere stato causa non ultima di quella precarietà del suo potere, che si risolse in una così subita catastrofe. Non va scisso dalla sollevazione africana di Alessandro il fatto, eloquente, che a pena entrato a Roma trionfatore dopo la vittoria *ad saxa rubra*, Costantino pensò ad una cosa sola: ingraziarsi le popolazioni dell'Africa romana. Non sappiamo in particolare quale fu, durante la separazione, il contegno dell'episcopato e della popolazione cristiana. Ma qualche particolare, sfuggito alla penna dei tardi polemisti, sullo spirito dei quali i motivi controversi del momento dovevano essere tanto più forti e dominanti delle preoccupazioni cronistoriche, getta sprazzi di luce molto significativa sulla situazione. Il particolare è di Ottato, il quale narra che quando Massenzio ebbe ragione d'Alessandro e quando procedette alla epurazione politica che fu ferocissima, chiese gli venisse consegnato nelle mani un diacono cartaginese, tal Felice, il quale, durante il periodo della sollevazione, aveva menato un'intensissima campagna contro di lui. Felice non trovò altro scampo che quello di rifugiarsi presso il vescovo, Mensurio. Massenzio fu implacabile: se il vescovo non voleva consegnare il diacono contumace, si recasse lui stesso a corte. Mensurio si attenne coraggiosamente alla seconda alternativa. Ma che cosa si disse a Roma, nella conversazione fra il vescovo e il sovrano corrucciato? Mistero. Ma poichè Mensurio fu autorizzato a tornarsene tranquillamente; poichè da quel momento Massenzio restituisce la libera professione del loro culto ai cristiani dell'Africa; e, possiamo pure aggiungere, nonostante la pacificazione ottenuta, poichè Mensurio temette tanto il proprio incontro con i suoi sudditi, che si arrestò per via e morì prima di ritoccare la sua sede; siamo più tosto autorizzati a pensare che, come suole accadere in simili congiunture, egli trattò col «tiranno» sulla base di una resa

(1) Eutropio, *Breviarium*, X, 1-4, Zosimo, II, 10 e segg.

a discrezione dell'opposizione ecclesiastica, di cui non a torto il primate di Cartagine poteva considerarsi come il rappresentante più in vista [1].

In questa resa a discrezione al potere imperiale, che il successore ortodosso di Mensurio, Ceciliano, rinnovò anche più aperta e completa nelle mani del vincitore di Massenzio, disposto a largheggiare in favori per i cristiani dell'Africa, purchè non mancassero a Roma la loro fedeltà e i rifornimenti granari, è da ricercarsi probabilmente la scaturigine della scissione, molto più che nelle ragioni occasionali e nei pretesti additati dai polemisti ortodossi, per deprezzare e volgere al ridicolo la genesi del movimento scismatico [2]. È vero che anche gli scismatici, nel primo momento della contesa, cercarono di accaparrarsi il favore di Costantino: non avrebbero quindi potuto coerentemente rinfacciare agli avversari un'amicizia che invidiavano. Ma era il momento dello smarrimento, e poichè il governo di Costantino rappresentava una reazione al « tirannato » di Massenzio, essi possono avere sperato un regime diverso da quello che aveva

(1) Bisogna tener presenti quali sono le consuete circostanze attraverso le quali si effettua la trasmissione dei poteri politici nei momenti di commozione pubblica per intendere come si conviene il racconto, leggermente evasivo, di Ottato: « isdem temporibus Felix quidem diaconus, qui per famosam nescio quam de tyranno imperatore tunc factam epistulam reus appellatus est, periculum timens, apud Mensurium episcopum delituisse dicitur. Quem cum postulatum Mensurius publice denegaret, relatio missa est. Rescriptum venit, ut, si Mensurius Felicem diaconum non reddidisset, ad palatium dirigeretur... Jussus est reverti: ad Carthaginem pervenire non potuit. Tempestas persecutionis peracta et definita est. Iubente Deo, indulgentiam mittente Maxentio christianis, libertas est restituta » (I, 17, 18).

(2) Tali pretesti sono graficamente riassunti da Ottato: « scisma igitur illo tempore confusae mulieris iracundia peperit, ambitus nutrivit, avaritia roboravit » (I, 19). La *mulier confusa* e *iracunda* è Lucilla, animata da rancore contro Ceciliano, che le avrebbe conteso la venerazione di una reliquia di un martire, che avrebbe potuto essere uno dei confessori del 303 (« cum correptionem archidiaconi Caeciliani Lucilla ferre non posset ». Il Turner ha già osservato che qui « something is wrong: the sentence is not complete: the nominative Lucilla is not wanted again after 1, 13 and is removed by two editors: nor does Optatus use the title *archidiaconus* elsewhere. I cannot help suspecting that a marginal summary of some early MS has ousted words from the text ». Quel che può essere stato sloggiato, può essere stato un accenno alla qualità del martire, cui Lucilla prestava culto a dispetto dell'arcidiacono), L'ambizione è quella di Botro e Celestio, bramosi di una ordinazione che non erano riusciti a conseguire. L'avarizia è quella di quei tali « seniori », a cui Mensurio aveva affidato il tesoro della chiesa, prima di imbarcarsi per Roma.

seguito immediatamente la secessione di Alessandro. Dovettero ben presto disingannarsi [1].

Quando il 28 ottobre del 312 le truppe di Massenzio furono sconfitte rovinosamente alle porte di Roma, lo scisma era stato già consumato da qualche mese a Cartagine e, secondo la frase pittoresca di Ottato [2], un altare era stato innalzato contro l'altro. A pena appreso il decesso di Mensurio, il partito fedele alla sua memoria e alla sua politica si era affrettato, senza attendere l'avviso dei vescovi numidi [3] e del loro primate, a proclamare come suo successore quegli che era stato il suo confidente e cooperatore, Ceciliano. Questi fu consacrato da Felice di Abtongi. Quando sopraggiunse il nugolo dei vescovi numidi, quel tal nugolo che gli atti del convegno di Cirta vorrebbero dipingerci in maniera così poco raccomandabile, tutto l'elemento contrario a Ceciliano non volle altro per scendere in campo contro di lui. I sopravvenuti, sotto la pressione di Donato di Case Nere, il quale già aveva lungamente brigato per staccare il popolo fedele di Cartagine dalla comunione di Mensurio, rifiutarono [4] duramente qualsiasi rapporto col neo-eletto. Fecero di più: si costituirono, in settanta, in tribunale per giudicare Ceciliano, e

---

(1) Già nelle sue note sul Donatismo, il Tillemont (v. *Mémoires*, V, 124) richiamava l'attenzione su quegli anni della ribellione di Alessandro, nei quali va riconosciuta l'incubazione prossima del movimento: « il faudra dire que nous savons rien de ce qui se fit dans cette grande affaires durant quatre ans » (dal 308 a 311).

(2) I, 19: « sic exitum est foras et altare contra altare erectum est ».

(3) L'inciso di Ottato (I, 18) è pieno di significato, anche se, per evidente accorgimento polemico, egli attribuisce questa assenza alle calcolate manovre di Botro e Celestio: « Botrus et Celestius, ut dicitur, apud Carthaginem ordinari cupientes, operam dederunt, ut *absentibus numidis*, soli vicini episcopi peterentur, qui ordinationem apud Carthaginem celebrarent » (I, 18). Il Völter (op. cit., pag. 64) ha sostenuto, non senza qualche parvenza di verità, che si deve anzi in questa circostanza, l'assenza del completo sinodo africano e del primate numida, principale autorità ecclesiastica dopo il vescovo di Cartagine, cercare la prima ragione di invalidità, contro la consacrazione di Ceciliano.

(4) Ad una proposta di Ceciliano di farsi riconsacrare da loro, nel che evidentemente egli avrebbe riconosciuto un certo loro diritto, Purpurio di Limata rispose, cristianamente, per tutti: « exeat huc, quasi imponatur illi manus in episcopatu, et quassetur illi caput de paenitentia ». Non va dimenticato però che testimoni di questo come di altri particolari a carico dei dissidenti son sempre e soli i polemisti ortodossi (Ottato, I, 19), contro cui è impossibile collocare la memoria dei vinti, gli scritti dei quali sono quasi al completo miseramente scomparsi.

accampando l'indegnità del suo consacratore, imputato di *traditio*, e qualche altro collega, dichiararono nulla la sua elezione vescovile, e gli contrapposero un suo lettore, gran protetto di Lucilla, Maggiorino. La scissione così era ufficialmente consumata.

Dopo la sua fulminea vittoria, Costantino, — e qui è un indizio non ultimo della sua perspicacia politica, — avvertì immediatamente la necessità di non andare incontro ad una nuova sollevazione africana, come quella di Alessandro, che aveva costituito, per un triennio, il punto debole del governo di Massenzio e la ragione non ultima della sua catastrofe. Il proconsole Anulino ebbe senza indugio l'incarico di riparare, con generosità, le rovine, e di placare i rancori, che la feroce repressione di Massenzio aveva accumulato. Fece così riedificare città distrutte e reintegrare organismi religiosi e sociali disfatti (1). Ma giungere ad una intesa solida con la grande comunità cristiana si rivelò di primo acchito impresa eccezionalmente malagevole. Primo impulso di Costantino fu quello di ribadire la politica di conciliazione e di tolleranza inaugurata da Massenzio *in articulo mortis*, e con due editti ad Anulino (2) ordinò la restituzione ai cristiani degli edifici ancora sotto sequestro e la esenzione degli ecclesiastici dalle funzioni civili. Naturalmente il rappresentante ufficiale del cristianesimo africano non poteva essere per Costantino che il continuatore di Mensurio. Egli è esplicitamente menzionato nel secondo editto. Non contento ancora, Costantino spiccava direttamente una lettera a Ceciliano, partecipandogli la concessione di speciali sussidi a vari dignitari della chiesa cattolica nella Proconsolare, in Numidia, in Mauritania. Non l'avesse mai fatto! Un provvedimento di pacificazione divenne un bruciante fomite di discordia.

---

(1) Quanto egli fosse animato dal proposito di non lasciare alcun ceto malcontento, appare dal fatto che autorizzò la costituzione di sacerdozi in onore della famiglia Flavia. Aur. Vict., *De Caes.*, XL.

(2) Li ha conservati Eusebio in quel libro decimo della sua Storia Ecclesiastica che è, sostanzialmente, una raccolta di documenti, aggiunta all'opera, all'indomani della disfatta e della morte di Licinio (324), prima dei tricennali costantiniani e del concilio di Nicea. Non è da escludere però che i documenti che qui ci riguardano abbiano subito qualche alterazione (5, 6, 7).

Scorgendo in Costantino innanzi tutto l'anti-Massenzio e lusingandosi pertanto di poter, in nome stesso della loro opposizione a Mensurio, il cui ultimo atto del governo era stata l'intesa col « tiranno », ottener grazia al suo cospetto, i dissidenti interposero appello contro Ceciliano, capitanati da Donato di Case Nere, che forse aveva preso frattanto il posto del defunto Maggiorino (1). Anche questa volta Costantino dà prova della sua diplomatica accortezza. Non volle compromettere il successo del suo intervento con un atto d'imperio e poichè i protestatari avevano invocato un comitato d'inchiesta costituito di vescovi della Gallia, designò a formarlo Materno di Colonia, Reticio d'Autun e Marino di Arles (2). Il giudizio doveva svolgersi a Roma, sotto la presidenza del vescovo locale Milziade, mercè un contraddittorio fra due gruppi di dieci rappresentanti, ciascuno, dei due partiti in contesa. Quindici vescovi italici si aggregarono al giury. Ne risultò un sinodo che il 2 ottobre 313 si radunava nel palazzo di Fausta al Laterano. Il responso fu nettamente sfavorevole al partito di Donato. I battuti se ne vendicarono rigettando l'accusa di *traditio* perfino contro Milziade e sostenendo che il verdetto era nullo, non essendo stata a Roma presa in esame la condotta di Felice di Abtongi, il consacratore di Ceciliano. Si delineava così, nel fitto della polemica, sempre meglio, il motivo centrale della discordia, la indegnità di un vescovo reo di acquiescenza ai poteri politici e la conseguente invalidità e inefficacia della sua amministrazione carismatica. Il seguito della secessione religiosa doveva essere in tutta l'Africa romanizzata così imponente, da costringere Costantino a non ritenere per esauriente e conclusiva la sentenza romana. Un'inchiesta locale fu da lui affidata ai magistrati imperiali.

---

(1) Non esitiamo un istante ad accogliere la tesi dell'identità dei due Donati, quello di Case Nere e quello soprannominato il Grande, da cui il movimento prese il nome e su cui la tradizione ortodossa, forse a causa della straordinaria durata del suo episcopato (fino al 355), ha fatto qualche confusione. V. J. Chapman, *Donatus the great and Donatus of Case Nigrae*, in « Revue Bénédictine » 1909, 13-23.

(2) Tutti ragguagli che attingiamo dall'opera polemica di Ottato, dettata a cinquant'anni circa di distanza (v. A. Pincherle, *Noterelle ottazianee*, in « Ricerche religiose », III, 5), ma meritevole di ogni fede nelle grandi linee della sua rievocazione storica.

Il vicario dell'Africa, Vero, e, mancato lui, il proconsole Eliano, furono incaricati, nei primi mesi del 314 [1], di presiedere l'inchiesta condotta sulla presunta *traditio* di Felice di Abtongi. Furono citati a comparire tutti i funzionari di Abtongi nel 303, capaci di offrire autorevoli ragguagli sull'atteggiamento di Felice durante la persecuzione: il curatore del tempo, Claudio Saturiano, il decemviro Alfo Ceciliano, lo scriba Ingenzio, gli apparitori. Ne vennero fuori delle belle [2]. Il duetto più edificante si svolse fra il decemviro e lo scriba, questi apertamente accusato da quegli di falso in atto pubblico, per spirito di vendetta contro Felice. Decisamente, il vento delle inchieste e dei sopraluoghi non volgeva propizio per i donatisti. I documenti superstiti non ci lasciano dire con sicurezza, sebbene l'insieme delle circostanze marginali lo lasci supporre con verisimiglianza, se gli orientamenti della politica e l'iniziale atteggiamento di Costantino al cospetto di Ceciliano e del suo partito entravano per qualcosa nelle disavventure giudiziarie e conciliari dei donatisti. I quali, ad ogni modo, non erano capaci di darsi per vinti. Anche dall'inchiesta di Eliano, interposero appello. Costantino dal canto suo, bramoso di venire assolutamente a capo di una scissione così acuta e così preoccupante, in una delle regioni più delicate del suo Impero, ma di venirne a capo col minor repentaglio possibile per la sua autorità e il suo decoro, tornò nuovamente all'idea di un'assemblea vescovile, questa volta però molto più numerosa e solenne di quella di Roma. Una massa di vescovi convenne ad Arles il 1° agosto 314 [3]. Anche

---

(1) Sulla cronologia degli avvenimenti sussiste qualche dissenso, così fra le fonti come fra i critici. Sant'Agostino (*Epistula* LXXXVIII) colloca l'inchiesta nel febbraio de 314. Ma d'altro canto in tale inchiesta sarebbe stato letto, per ordine di Eliano, un documento recante la data del 19 agosto successivo. Dov'è l'errore di data? Collocando il sinodo di Arles nel 316 il Seeck (*art. cit.*) suppone un errore in sant'Agostino e colloca l'inchiesta un anno più tardi. Mantenendo la data del 314 per il sinodo, il Duchesne pensa anche lui che l'inchiesta sia del 315, posteriore quindi al sinodo. Noi pensiamo che l'errore sia nella data del documento letto all'inchiesta.

(2) V. i *Gesta purgationis Felicis episcopi Aptungitani*, in appendice a Ottato, ed. Ziwsa, pag. 197 e segg.

(3) Eusebio (*H. E.*, X, 5) ci ha conservato una delle lettere di invito al sinodo: quella diretta a Cresto, vescovo di Siracusa. D'altro canto l'appendice di Ottato comprende la lettera di Costantino ad Ottavio, vicario dell'Africa, pure attinente alla convocazione del sinodo. Non tutto, in questa seconda lettera, appare uscito dalla penna dell'imperatore.

qui, sentenza favorevole a Ceciliano. Il sinodo fece di più: cercò di stabilire una prassi costante in fatto di *traditores*, di trasmissione dei poteri vescovili, di amministrazione battesimale. Un suo canone, il tredicesimo, sanzionava che coloro i quali fossero convinti di aver consegnato alle autorità persecutrici volumi o suppellettili sacre sarebbero stati deposti da qualsiasi loro dignità ecclesiastica. Ma in pari tempo prescriveva che la loro colpa fosse accertata in base ad atti pubblici, non già sulla scorta di semplici testimonianze verbali. D'altro canto qualora *traditori* convinti abbiano consacrato vescovi individui irreprensibili, la consacrazione dovrà essere al sicuro da ogni contestazione. E un altro canone, il decimoquarto, stabilisce che coloro i quali avranno lanciate false accuse contro fratelli, saranno riammessi alla comunità solo in punto di morte [1]. Il sinodo volle anche pronunciare la sua sentenza sull'annosa questione del battesimo extracattolico, e sentenziò che chiunque provenisse da gruppi comunque dissenzienti e mostrasse di essere stato battezzato nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, non dovesse essere sottoposto a nuovo battesimo. La tradizione africana usciva dunque da Arles completamente battuta. Non era da supporsi che i dissenzienti prendessero di buon grado atto del verdetto. Se dobbiamo credere a sant'Agostino [2] si sarebbero nuovamente rivolti all'Imperatore. Il corso degli avvenimenti mostra più tosto che essi non se ne dettero per intesa della sentenza di Arles e continuarono a stringere alle calcagne tutti i presunti *traditores*, arrogandosi solo essi il diritto di rappresentare l'*ecclesia* monda da ogni contaminazione e da ogni compromesso. Costantino dovè cominciare a pensare che quello stato di incessante inquietudine e discordia nell'Africa cristiana arieggiava molto da presso una condizione di larvato ostruzionismo politico e sociale. Prima di ricorrere alle misure estreme, dalle quali cautamente rifuggiva, volle tentare un altro diversivo, e inviò in Africa due vescovi, Eunomio ed Olimpio, con l'incarico preciso di consacrare un nuovo vescovo a Cartagine, al

(1) Labbe, *Concilia*, I, 1428.
(2) *Ep.* LXXXVIII.

posto dei due rivali inconciliabili [1]. Ma sul posto essi dovettero convincersi che la bisogna era tutt'altro che agevole e se ne tornarono con le pive nel sacco. Possiamo immaginarci quale rapporto trasmisero all'Imperatore. Costantino credette di rifarsi, giudicando personalmente quel tale Ingenzio scriba, convinto nell'inchiesta di due anni prima di falsificazione di atti pubblici. Ma non era che un aggiungere esca al fuoco. Più l'autorità politica si intestardiva a ingerirsi, direttamente o indirettamente, nelle controversie religiose e disciplinari del cristianesimo africano, e più il movimento donatista acquistava la coscienza della sua invulnerabilità spirituale, più era agitato dai vecchi istinti di autonomia, che sul primo momento erano stati sopraffatti dalla lusinga di trovare in Costantino un interprete e un patrocinatore degli interessi economico-morali dell'Africa, che Massenzio aveva incautamente manomesso. Disordini pubblici scoppiarono qua e là e gli scismatici ne furono ritenuti responsabili. Costantino fu costretto, quasi suo malgrado, ad ogni modo troppo tardi, a ricorrere a provvedimenti di rigore. Sant'Agostino accenna ad una sua legge [2] con la quale erano confiscati tutti i luoghi di culto nei quali i dissenzienti si riunivano. Come è accaduto innumerevoli volte in simili circostanze, il fervore e l'entusiasmo furono raddoppiati e nuove chiese sorsero per incanto [3]. Il donatismo, di fronte all'ostilità crescente del potere romano, apparve sempre meglio come la espressione specifica della spiritualità e della religiosità africana: la continuazione legittima del cristianesimo di Tertulliano e di Cipriano, di fronte ad una massa di fedifraghi, che si erano lasciati corrompere dal favore di un potere, solo mentitamente cristiano. E i suoi proseliti si moltiplicarono all'infinito.

Così accresciuto per numero di aderenti e irrobustito per

---

(1) Dell'invio parla Ottato (I, 26), il quale però ignora il sinodo di Arles. Crediamo vada collocata qui la straordinaria ambasceria. Più minuto racconto degli atti successivi della complicatissima odissea, v. in Martroye, *art. cit.*, I, 383 e segg.

(2) *Ep.* XLIII, LIII; *Contra litteras Petiliani*, 92.

(3) Quelle *basilicae* che agli occhi di Ottato apparivano non necessarie. Anche le *pro-cathedrals* dei cattolici irlandesi potevano apparire non necessarie ai patrocinatori dell'anglicanesimo.

consapevolezza della solidità del proprio programma, il donatismo cercò in ogni modo di tener saldi i vincoli con i gruppi degli emigrati africani oltre mare. Roma ebbe così una serie di vescovi donatisti, che i romani, motteggiando, battezzarono per *montenses*, dal luogo delle loro semiclandestine riunioni [1]. Come ai tempi di Tertulliano e di Cipriano, il cristianesimo cartaginese non poteva nè pure ora prescindere dalle sue propaggini romane. Ma i tempi di Vittore erano ormai ben lontani. La comunità romana, per qualità di aderenti e indirizzo politico, non era più tale da poter subire senza resistenza la prevalenza dell'elemento intransigente africano.

Impresso così un indirizzo più energico alla sua politica religiosa nell'Africa, Costantino fu spinto sempre più avanti sulla via della repressione. Il donatismo era divenuto, se pur non lo era stato sempre, fondamentalmente, una opposizione politica e sociale, ammantata di principi cristiani. La reazione doveva essere violenta. I magistrati romani [2] che si succedono in Africa hanno la consegna di reprimere sapientemente il mo-

(1) Ottato, che scrive verso il 363, ci dà la cronistoria dell'episcopato « montense » a Roma (II, 4): « sed et habere vos in urbe Roma partem aliquam dicitis: ramus est vestri erroris, protentus de mendacio, non de radice veritatis... speluncam quandam foris a civitate cratibus saepserunt, ubi ipso tempore conventiculum habere potuissent; unde Montenses appellati sunt. Igitur quia Claudianus Luciano, Lucianus Macrobio, Macrobius Eucolpio, Eucolpius Bonifatio, Bonifatius Victori successine videntur ». Macrobio è il più illustre della serie. Gennadio dice di lui: « Macrobius presbyter et ipse (la notizia viene dopo quella del donatista Vitellio) ut ex scriptis Optati cognovimus, donatista, et suorum postea in urbe Roma occultus episcopus fuit. Scripsit cum adhuc in Ecclesia Dei presbyter fuisset, *ad confessores et ad virgines librum unum*, moralis quidem, sed valde necessariae doctrinae, et praecipue ad custodiendam castitatem aptissimis valde sententiis communitum. Claruit inter nostros, primum Africae, et inter suos, id est, donatianos, sive montenses, postea Romae » (*De vir. ill.*, 5). Il cambiamento di opinione di Macrobio può essere anche un abile sotterfugio di Gennadio, per rivendicare all'ortodossia un buon libro di morale, che il Morin ha cercato, non diremo trionfalmente, di identificare nello pseudo-ciprianeo *de singularitate clericorum*. Harnack (« Texte und Untersuchungen » 24, 3) accetta l'attribuzione: scopre però nel trattato, in contrasto con l'apprezzamento di Gennadio, orme scismatiche. La tradizione manoscritta attribuisce a Macrobio la *Passio Maximiani et Isaac donatistarum* (in Migne, *P. L.*, VIII, 767-774; Monc., III, 542 segg. colloca il martirio il 26 agosto del 347). Altro argomento per pensare che Macrobio è stato sempre donatista (anche Bard, III, 490: « wenn er überhaupt, was numehr sehr fraglich erscheinen will, einmal katholicher Presbyter gewesen ist »).

(2) Delle lamentele donatistiche raccoglie l'eco anche Ottato, III, 10.

vimento divenuto oltremodo minaccioso [1]. Il martirologio donatista ebbe a registrare nomi gloriosi.

Solamente la necessità di garantirsi le spalle alla vigilia della campagna contro Licinio spinse Costantino ad amnistie religiose non dissimili, per la loro ispirazione, dalle leggi in favore dei debitori del fisco e degli schiavi, emanate nel giugno del 322.

Divenuto unico signore dell'Impero, gli affari di Oriente assorbirono, pressochè integralmente, la sua attenzione.

Il donatismo, come l'arianesimo, fu una gravosa eredità ch'egli lasciava, nel 337, ai suoi successori.

---

(1) Quel Silvano di Cirta, che Nundinario, per vendetta, porta davanti a Zenofilo nel 320, fu esiliato, per aver rifiutato ogni rapporto con gli emissari di un governo che giudicava persecutore. Se era stato *traditor* ai tempi di Diocleziano, riparava ora onorevolmente la sua debolezza.

V

IL CRISTIANESIMO AFRICANO

E L'OCCIDENTE POSTCOSTANTINIANO

Quale sarebbe stata l'impressione di Tertulliano, se egli avesse potuto mescolarsi alla folla che all'alba del 29 ottobre del 312 si avviava per la Flaminia incontro al corteggio trionfale del vincitore di Massenzio e che, scorgendo sullo scudo dei suoi soldati, quale emblema legionario, il monogramma cristiano, ebbe la rivelazione improvvisa del suo passaggio ufficiale alla religione fino a pochi mesi innanzi osteggiata? (1). In una delle pagine piu recise del suo *Apologeticum*, lo scrittore africano aveva formulato un categorico dilemma. Perchè i sovrani di Roma potessero sottoporsi alla iniziazione cristiana si sarebbe dovuto verificare l'una o l'altra di queste due alternative: o il mondo si sarebbe dovuto acconciare a fare a meno di sovrani o un cristiano avrebbe dovuto disconoscere così radicalmente i propri doveri, da ritenere lecito assumere il dominio politico sui fratelli. Al pessimismo dell'apologista il mondo era apparso come l'organizzazione insanabile degli egoismi e degli istinti perversi. Una simile organizzazione ha bisogno di una potestà

(1) Sulle ragioni e i moventi, i caratteri e la portata della così detta conversione di Costantino esiste una letteratura rapidamente impinguatasi negli anni coincidenti col decimosesto centenario della vittoria *ad Saxa Rubra*. Di opinioni ve n'è per tutti i gusti: dalle ultra-ortodosse del Maurice, di cui L. Salvatorelli ha fatto a buon diritto giustizia sommaria nella « Rivista Storica » del 1927, a quella, umanissima, dello Schwartz.

personale, che ne assuma la suprema gestione e ne guidi lo svolgimento: ma una tale potestà non sarà mai cristiana. Il giorno in cui lo fosse, scenderebbe dal trono e abdicherebbe. Il mondo invece ha una insurrogabile esigenza di governanti. Il cristianesimo, al polo opposto, rappresenta l'associazione invisibile della virtù e dell'abnegazione fraterna. Dialetticamente, esso appare come la negazione radicale di ogni potestà terrena e di ogni organizzazione politica. Il cristiano non può logicamente adattarsi a dominare altrui: il giorno in cui assumesse il potere, egli verrebbe meno, automaticamente, alla sua vocazione religiosa e ai doveri ad essa inerenti. Questa la convinzione di Tertulliano.

Con la professione pubblica di cristianesimo, ostentata da Costantino alla vigilia della battaglia *ad Saxa Rubra*; e, molto più, attraverso lo spiegamento della sua posteriore politica filocristiana, quale delle due alternative tertullianee si mostrava oltrepassata e annullata nei fatti? Il *saeculum* era ormai così maturo da poter fare a meno di *caesares*, considerati nel loro valore e nelle loro capacità tradizionali, o i cristiani avevano scoperto la maniera per accoppiare la loro esperienza religiosa all'esercizio diretto del potere politico? Veramente, nella sfera dei principi astratti, nè il messaggio evangelico nè la struttura statale dell'Impero avevano subito modificazioni tali da consentire quella loro scambievole fusione, che Tertulliano aveva giudicato impraticabile, assurda anzi. Ma la storia, prodigiosa creatrice di temperamenti e di conciliazioni, aveva trovato il modo di avvicinare adagio adagio l'una all'altra la società uscita dalla predicazione del Vangelo e l'organizzazione degli interessi politici, sì che il loro incontro potesse effettuarsi all'alba del quarto secolo, senza il crollo immediato dello Stato romano e senza l'adulterazione sostanziale della chiesa. Ma come laboriosamente arduo il processo del loro amalgamarsi e come lontano si ripercossero le conseguenze del nuovo regime!

Se è malagevole individuare le ragioni che alla vigilia di *Saxa Rubra* indussero Costantino alla inattesa manifestazione cristiana — e forse esse non possono essere scoperte se non si ritiene che fin dal 312 Costantino mirasse a guadagnarsi la

simpatia dell'Oriente, dove il cristianesimo costituiva una forza tanto più imponente e che fin da allora coltivasse vagamente il sogno della soppressione della tetrarchia e della unificazione dell'Impero nelle proprie mani — non è altrettanto difficile redigere il bilancio delle ripercussioni imponenti che il gesto sovvertitore, compiuto sotto lo stimolo di circostanze contingenti, senza una sicura consapevolezza della sua reale entità e della sua incalcolabile efficacia, doveva suscitare così nell'ambito della costituzione giuridico-politica dello Stato romano, come in quello della vita etico-dogmatico-disciplinare della società cristiana.

Tali ripercussioni si fecero superlativamente vaste e profonde quando, sconfitti nel luglio del 324, ad Adrianopoli, gli eserciti di Licinio, il vincitore di *Saxa Rubra* entrò, mentre il *labarum* sventolava alla testa della cavalleria della guardia imperiale, nella città di Bisanzio, destinata a divenire la capitale dell'Impero orientalizzato. Costantino realizzava quel giorno il suo sogno politico di unificazione dell'Impero: ma si accingeva, nell'atto stesso in cui annullava il regime politico di Diocleziano, a completarne il programma amministrativo, consistente nell'adattamento del vecchio Stato romano alle consuetudini, alle tradizioni, alle esigenze dell'Oriente. Se favorendo il cristianesimo Costantino parve rivoluzionare e rivoluzionò di fatto, ma senza addarsene, la costituzione etico-sociale dell'Impero, in realtà perseguì con ciò, in nuove forme e mettendo in gioco nuovi fattori, il fine cui aveva mirato, con mezzi impari allo scopo, il grande imperatore dalmata: spostare verso Oriente l'asse politico-militare dell'Impero, così smisuratamente sviluppato e così bisognoso di difesa ai confini, e cercare nelle popolazioni della periferia a levante il fulcro della sua rinsaldata solidità. Soltanto, passando armi e bagagli alla religione di Cristo, Costantino cercava nei ceti sociali d'Oriente, che Diocleziano, Massimino e lo stesso Licinio avevano più aspramente osteggiato, la base etnico-sociale per la sicurezza del suo Impero unificato. Si sarebbe il cristianesimo orientale acconciato a questo sottile accaparramento della propria efficienza associata a vantaggio del medesimo potere politico, contro il quale il Vangelo di Cristo era venuto costituendo la forza dei propri gruppi credenti? Si riaffacciava ad

Oriente il medesimo problema che aveva travagliato il cristianesimo latino dopo il 312: ma data la maggiore intensità della penetrazione cristiana nelle province orientali, dati i vantaggi più diretti e più appariscenti che la conversione di Costantino e la sua protezione aulica assicuravano alle comunità dell'Anatolia e della Siria, si comprende come le conseguenze del gesto religioso costantiniano e delle sue implicite intenzioni, dovessero risultare più vaste e gravi di quelle suscitate in Occidente dall'editto di Milano e dalla protezione accordata agli ortodossi dell'Africa romana.

Tre grandi crisi infatti si delinearono sollecitamente nell'ambito della società religiosa, alla quale il sovrano veniva a chiedere la cooperazione in aiuto al proprio programma politico: una crisi filosofico-teologica, una crisi costituzionale, una crisi etica. Le loro vicende empiono di sè la storia del quarto secolo cristiano, e hanno làsciato orme sensibili su tutto il posteriore sviluppo del cristianesimo cattolico.

Quando Costantino riportava la sua decisiva vittoria su Licinio, covava già da parecchi anni ad Alessandria la controversia ariana. Ma quasi sicuramente la sua eco non avrebbe valicato i confini dell'organizzazione cristiana egiziana, non avrebbe destato interesse così vasto e così rumoroso, se, trasportata in Siria e in Anatolia nell'ora stessa del grande successo politico costantiniano, la polemica non fosse venuta ad innestarsi sull'immenso rivolgimento di spiriti e di ceti sociali che la nuova politica religiosa di Costantino rappresentava e provocava in Oriente. Dopo un primo momento di esitazione e di incertezza, dipendente dalla ancora scarsa familiarità di Costantino con le popolazioni orientali e dall'ancora deficiente discernimento degli elementi etnico-culturali che meglio potevano servire al suo programma statale — momento di incertezza il quale permise la vittoria dell'ortodossia alessandrina a Nicea — l'Impero drizzò decisamente il suo favore verso l'arianesimo. Doveva essere così. Nel sistema ariano la teodicea e la soteriologia smarrivano ogni contenuto di mistero, e si riducevano alle proporzioni di una comune opinione filosofica, perfettamente equiparabile ai vari indirizzi della speculazione metafisica, dai quali lo Stato

romano non aveva mai avuto ragione di temere limitazioni teoriche all'esercizio dei propri sconfinati poteri, e sui quali non si erano mai costituite società carismatiche, capaci di rivendicare, al cospetto dello Stato, autonomia di programma e insindacabilità di aspirazioni. Condannando, nel primo momento del successo atanasiano a Nicea, gli scritti di Ario, un editto imperiale li equiparava agli scritti di Porfirio [1], con un avvicinamento pienamente logico. L'arianesimo rappresentava in realtà un tentativo di ridurre la teologia e la cristologia a proporzioni razionali e di fare del pensiero cristiano un sistema dialettico puramente umano, da cui l'Impero avrebbe potuto comodamente attingere le idee atte a quella disciplina intellettuale, che è anch'essa un valido strumento di governo: come il neoplatonismo aveva rappresentato lo sforzo massimo per imporre al paganesimo una interpretazione rispondente alle raffinate esigenze spirituali del terzo secolo cadente senza rinnegare la tradizione culturale dell'ellesimo e senza sottrarre all'autorità politica nessuno dei suoi poteri morali. Collocando Dio Padre in una solitudine inafferrabile, dalla quale egli non era uscito che nel momento designato per la creazione; dando alla sua paternità un'origine nel tempo; collocando il Verbo alla origine delle realtà create, come loro primogenita ed esemplare; sopprimendo pertanto il mistero trinitario, e, di rimbalzo, quello cristologico, Ario eliminava ogni elemento superrazionale dalla dogmatica cristiana. La laicizzava senza pietà e la rendeva pertanto insufficiente e inadeguata a giustificare teoricamente l'esistenza di una pura società religiosa, chiamata misteriosamente da Dio a porre e a nutrire rapporti carismatici fra il cielo e la terra. Ario uccideva così la chiesa nella sua essenza originale e delicata: abbattendo il mistero, sopprimeva l'autonomia della società sorta per amministrarlo, colpiva in pieno la sovranità dei suoi poteri spirituali. D'altro canto, conservando alcuni esteriori elementi cristiani e incorporandoli in una teodicea puramente razionale, esso

---

(1) Sul valore del neoplatonismo nelle tarde sopravvivenze della cultura paganoellenistica, v. l'eruditissimo saggio del Geffcken, *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums*, Heidelberg, Winter, 1920.

permetteva all'Impero pseudo-convertito di riprendere quella pienezza di poteri morali che la chiesa era sorta proprio per sottrargli e che in tanto poteva sottrarre, in quanto essi si supponevano tali da implicare esperienze mistiche estranee al controllo burocratico ed empirico dello Stato. Guidata dall'istinto che non manca mai alle grandi istituzioni, la massa dei fedeli intuì l'incompatibilità radicale esistente fra il cristianesimo e i fini e i valori della società cristiana, come lo Stato e le classi associate ai suoi interessi, compresero quale formidabile strumento di lotta antiecclesiastica l'arianesimo potesse divenire. Per lunghi decenni intorno alle formule ariane vescovi e sovrani si contesero la validità dei loro poteri e l'inviolabilità delle rispettive pretese. Ma la comunità religiosa che aveva lottato tre secoli per imporre allo Stato il riconoscimento della propria autonomia, non avrebbe potuto barattarla in cambio di privilegi e di lusinghe. Sebbene in qualche momento l'episcopato, quasi al completo, sembrasse tentennare e cedere al favore subdolo di Cesare, la collettività dei credenti seppe portare in salvo, al di là della crisi ariana, i titoli della propria vita associata.

La crisi teologica che investì così il cristianesimo in Oriente all'indomani della unificazione imperiale e dell'intervento di Costantino nelle difficoltà interne della chiesa, un'altra ne conteneva nel proprio grembo, di natura strettamente costituzionale. Da quell'immenso spostamento di interessi e di rapporti burocratici che portò con sè la creazione della nuova capitale sulle rive del Bosforo, accompagnato dalla vasta sostituzione di ceti al potere, risultata dalla nuova professione religiosa di Costantino, doveva scaturire il problema: la religione, assunta ora agli onori del pubblico riconoscimento, avrebbe conservato di fronte al potere politico i medesimi rapporti e la stessa situazione di intima dipendenza che avevano vincolato allo Stato la gerarchia ufficiale del paganesimo? E Bisanzio avrebbe con la sua corte esercitato sulla vita della comunità cristiana la medesima azione che Roma e il suo Cesare avevano svolto nella esplicazione del rito e della disciplina pagani? In altri termini, il passaggio ufficiale dell'Impero alla professione del cristianesimo, gli avrebbe conferito il potere di manometterne la libertà

e di sorvegliarne le mosse? Le prime azioni di Costantino vittorioso, sintetizzate nella frase che Eusebio gli attribuisce: « io sono il vescovo della chiesa per gli affari esteriori », stanno ad indicare in qual modo l'imperatore dell'editto di Milano intendesse di risolvere il problema. Ma anche sul terreno della pratica costituzionale, come già su quello delle formulazioni dogmatiche, la chiesa avvertì immantinenti il pericolo che poteva nascondersi nel favore imperiale. Per tutto il quarto secolo, contemporaneamente alla controversia ariana, ad essa anzi intimamente associata, si svolge la contesa per l'affermazione della indipendenza assoluta dell'autorità ecclesiastica e dei suoi poteri sovrani nella sfera dei valori e dei fini della religiosità evangelica. Il primato spirituale della vecchia Roma, che trova a Sardica nel 343 la sua epifania, deve al patrocinio di Atanasio e, in genere, alla resistenza del cristianesimo alessandrino, fedele ai vincoli con la metropoli occidentale, parte del suo successo.

Infine il riconoscimento ufficiale della legalità della società cristiana, il suo ingresso trionfale nell'orbita delle istituzioni imperiali, il mutato atteggiamento dei sovrani e il conseguente impinguarsi della comunità sorta dall'annuncio del Regno e dall'esercizio della rinuncia, dovevano inevitabilmente provocare una crisi etica che fu senza dubbio, fra quante ne suscitò la conversione di Costantino, la più sottile. Dai tempi della Riforma, non si è cessato di polemizzare sui rapporti esistenti fra l'ascetismo e la predicazione cristiana. Il cristianesimo, nel suo primitivo contenuto, è ascetico, o l'ascetismo, che lo satura nel quarto secolo, ne rappresenta una sostanziale contraffazione? Oggi è possibile rispondere al quesito senza passione e senza ira. L'annuncio neotestamentario non è un codice di ascetismo, nel significato originale ed etimologico di questa parola: non inculca cioè le regole di un laborioso allenamento interiore, mercè il quale sia possibile ridurre all'aggiogamento i movimenti della sensualità e divenire atleti nell'agone spirituale. In questo senso può sembrare che corra un divario incolmabile fra il cristianesimo da una parte e l'ascetismo predicato dalle scuole della filosofia ellenistica. Questo, però, non vuol dire affatto che al cristianesimo primitivo siano estranei quegli ideali della rinuncia

e dell'affrancamento dalle cure del mondo, che reggono e ispirano la dura disciplina della pratica ascetica [1]. La differenza è più tosto nei mezzi. Il cristianesimo, movimento strettamente religioso, affida il raggiungimento di quegli ideali all'entusiasmo divorante di una sublime speranza, e al subito capovolgimento di valori che la palingenesi interiore, la μετάνοια del Nuovo Testamento, determina nello spirito del convertito. L'ascesi stoica, neopitagorica e neoplatonica, come si conviene a scuole di pensiero e di tirocinio dialettico, lo subordina invece ad un lento processo di purificazione interiore, concepito come una quotidiana ginnastica, che implica un pessimismo più rigido e più deciso di quello trapelato a volte negli inni sciolti da Paolo alla santità dei fedeli, vincitori della carne e tuffati ormai nella impeccabilità dello spirito. Quando l'entusiasmo delle prime generazioni cristiane, che aveva alimentato una disposizione serena alla rinuncia integrale, psicologicamente forse più fruttifera della stessa rinuncia effettiva, cominciò ad affievolirsi, e la incandescenza delle loro esperienze ebbe bisogno di solidificarsi in forme stabili di credenza e di prassi, anche gli ideali della rinuncia, sorretti da prima dal grande sogno messianico, dovettero essere raccomandati a manuali pedagogici, che servissero alla vita quotidiana della collettività credente, cresciuta di numero, ma non di fervore e di purezza. Non va trascurata la coincidenza per cui le prime infiltrazioni coerenti e coscienti dell'ascetismo filosofico nell'ambito della vita cristiana compaiono in quei medesimi scrittori alessandrini i quali, se da una parte inculcano ai fedeli, come ideale etico, una ἀπάθεια, una impassibilità, che è in aperto contrasto con la χαρά, la gioia, e con quella intensificazione multiforme di vita che Paolo sognava come prerogativa dei suoi convertiti, dall'altra redigono l'apologia della γνῶσις e ne patrocinano l'ammissione nel novero dei valori cristiani. Le prime manifestazioni dell'ascetismo organizzato agli albori del quarto secolo, l'anacoretismo cioè di Antonio qual'è dipinto nella biografia redatta da Atanasio e il movimento pacomiano dopo le grandi guerre del periodo costantiniano,

(1) V. Buonaiuti, *Le origini dell'ascetismo cristiano*, Pinerolo, 1928.

tradiscono una calda reviviscenza dell'iniziale entusiasmo cristiano. Più tardi l'ascetismo regolare non fu, dal punto di vista etico, sostanzialmente difforme da quello praticato nei circoli neopitagorici o nelle comunità dei terapeuti. Ma l'organizzazione monastica del quarto secolo, attuando nel girone della grande società ecclesiastica quell'ideale dell'integrale rinuncia che aveva rappresentato nel Vangelo il retaggio normale di ogni credente nel Cristo e di ogni associato alla speranza del suo ritorno, permise ad essa di vivere nel nuovo ambiente politico-sociale creato dalla conversione costantiniana, senza smarrire completamente le ragioni essenziali della propria autonoma esistenza. E da allora la rinuncia perfetta, quale viene praticata sui margini della collettività credente, nelle comunità ascetiche, rappresenta, in una con la fede ingenua della plebe cristiana, il correttivo e l'antidoto allo spirito mondano che la mescolanza col «secolo presente» ha fatalmente instillato in una società la quale, nelle visuali delle origini, doveva rappresentare un circoscritto fermento di bene e di entusiasmo nella massa amorfa e insapora degli uomini.

Da questa triplice crisi da cui fu investito il cristianesimo orientale all'indomani della «conversione» costantiniana, la chiesa africana sembrò mantenersi immune. Delle polemiche ariane vi giunse un'eco sbiadita e attenuata [1]: l'ascetismo organizzato vi fiorì spontaneamente, come appannaggio — spontaneo, ma circoscritto, — della vita clericale. Ciò non vuol dire che il pro-

(1) Alberto Pincherle ha fatto del suo meglio per scoprire, con fiuto sensibilissimo, ogni più lieve traccia di arianesimo nel cristianesimo africano del IV secolo, così ortodosso come scismatico (*L'arianesimo e la chiesa africana nel IV secolo*, in «Bilychnis», marzo 1925). Ma è difficile sottrarsi all'impressione che i contatti segnalati sono puramente esteriori, dovuti esclusivamente alle immancabili interferenze politiche e pubbliche fra l'episcopato africano e l'episcopato europeo, in un momento di unificazione imperiale. Di Donato il grande Girolamo attesta: «extant eius multa ad suam haeresim pertinentia opuscula et de Spiritu Sancto liber ariano dogmati congruens» (*De viris inl.*, 93). E sant'Agostino più precisamente: «extant scripta eius, ubi apparet eum etiam non catholicam de Trinitate habuisse sententiam, sed quamvis eiusdem substantiae, minorem tamen Patre Filium et minorem Filio putasse Spiritum Sanctum» (*de haeres*, 69). Ma non è chi non intuisca come, ad un secolo circa di distanza, il giudizio dei due eresiologi è il frutto di una valutazione capziosa di formule teologiche, nelle quali Donato non faceva altro che ripetere probabilmente il pensiero del capostipite dei teologi africani, di Tertulliano.

blema centrale, che la conversione di Costantino aveva violentemente imposto alla coscienza credente e dal quale pullularono in Oriente le grandi polemiche teologiche e le correnti disciplinari, non toccasse le intime fibre della cristianità africana. Come abbiamo visto, anche la crisi donatistica fu il risultato dello smarrimento in cui fu gettata la comunità credente dalla repentina metamorfosi dell'attitudine religiosa dell'Impero, ritenuto fino a Costantino antitetico per definizione a tutte le visuali e a tutte le aspirazioni del messaggio cristiano. Ma fu crisi che affrontò, anzi, il problema in pieno e al di qua da qualsiasi travestimento dogmatico o morale. Fu crisi strettamente politico-gerarchica, che investì la validità dell'amministrazione carismatica, garantita dal clero ufficiale. Perchè lo spirito dei fedeli potesse riposare sicuro sulla efficacia intima di quella amministrazione non era necessario che il ministro avesse conservato monde le sue mani e avesse, con una vita santa, offerto l'adeguata testimonianza alla nobiltà senza pari del suo sacerdozio? Se i ministri degli idoli erano tenuti, nell'assolvimento delle loro mansioni, a particolari forme di purità rituale, il sacerdozio cristiano non doveva essere, a più forte ragione, irreprensibile in tutte le espressioni della sua vita morale? Non doveva sopra tutto mantenersi salvo da ogni contatto e da ogni connivenza con un potere politico, le cui gesta rappresentavano una serie di coercizioni e di coartazioni alla libera espansione della predicazione evangelica? Il movimento donatista non esprime soltanto lo sforzo di mantenere nella chiesa l'amministrazione sacramentale e la sua validità in funzione della dignità etica del ministro. Come intendevano esattamente gli scismatici dell'Africa romana al tempo dei costantiniani la santità dei ministri, cui volevano assolutamente vincolata la efficacia delle celebrazioni liturgiche e la legittimità della trasmissione dei poteri vescovili? Se si riflette che il principale capo di accusa da essi elevato contro i rappresentanti della comunità ortodossa è quello di aver accettato per valida un'ordinazione vescovile impartita da dignitari ecclesiastici rei di essere venuti a contatto durante la persecuzione dioclezianea con il potere civile e di non avere con sufficiente energia reagito al tentativo politico di disperdere e di

manomettere i testi e la suppellettile sacra della società credente nel Cristo; se si riflette che per tutto il quarto secolo la polemica donatistica, dopo brevi esitazioni iniziali, insiste nel ripudiare ogni invasione dell'autorità civile nel dominio degli interessi ecclesiastici, si può a buon diritto concludere che la santità postulata dai donatisti per gli amministratori dei carismi sacramentali, e la dignità personale cui si voleva fosse raccomandata l'efficacia intima delle celebrazioni liturgiche, dovevano consistere sopra tutto nella indipendenza assoluta del clero dal potere politico, nella sua immunità sdegnosa e intransigente dalle profane complicità, nella sua fiera e indomabile resistenza, così alle civili minacce come alle ufficiali lusinghe. Veicolo spirituale di risentimenti etnici e di avversione politica contro Roma e il suo dominio, il cristianesimo africano non poteva tollerare che i suoi rappresentanti venissero comunque a patti con l'invasore e il tiranno. Naturalmente una resistenza cieca e irriflessa non poteva costituire, a lungo andare, la più abile difesa dell'autonomia ecclesiastica. Il quarto secolo post-costantiniano è in Africa lo avviamento ad una visione dei rapporti fra Stato e Chiesa, capace di servire ad un'opera di costruzione civile positiva. Lo avviamento ebbe i suoi inizi nel seno stesso della chiesa donatistica, ammaestrata dal suo lungo martirio e dalla inane sterilità del suo programma massimo.

Per parecchi decenni, in realtà, il donatismo fu opposizione politica, rivalità religiosa, atteggiamento pratico, anzichè posizione teorica e sistema astratto. Gli ortodossi non ebbero, neppure, nè voglia nè agio di confutarlo metodicamente. Lo osteggiava per essi, il potere politico, che essi non si stancavano però petulantemente di chiamare al soccorso [1]. E lo osteggiava ormai con ben più aspra e calcolata risolutezza di quanta non ne avesse mostrata l'accorta e mutevole cautela di Costan-

(1) Presso i costantiniani, gli ortodossi dell'Africa, imboccata una volta la via dell'aulicismo, fanno la figura di clienti importuni e incontentabili. Al sinodo di Sardica, nel 343, al quale erano presenti trentasei vescovi africani, Osio chiese, in nome di Costante, un provvedimento il quale vietasse ai vescosi di accorrere, questuanti, a corte, con tanta assiduità quant'era quella dei vescovi africani. Non avevano tutti i torti i donatisti, se esageravano in senso inverso.

tino. Costante, al quale questi aveva fin da vivo destinato il governo dell'Africa, non ebbe subito tempo e modo di mostrare le proprie direttive e le proprie predilezioni. Il fratello Costantino II, al quale il padre aveva assegnato il dominio della Spagna, della Gallia e della Bretagna, cominciò con l'agognare, col pretesto della sicurezza medesima dei suoi stati europei, una zona dell'Africa. E l'ottenne nel convegno di Sirmio nel 338. Poi, insoddisfatto della zona nord-occidentale ottenuta, pretese di più. E nel 340, mentre Costanzo, impegnato in una campagna contro i Persiani, era nella impossibilità di intervenire, attaccò il fratello. Male glie ne incolse. Fu sconfitto ed ucciso ad Aquileia. Costante, divenuto così solo signore dell'Occidente, Africa compresa, potè spiegare una politica personale (1).

Fu politica violentemente ostile ai donatisti, come dovunque altrove si atteggiava a favore degli ortodossi, quasi a costituire un centro di raccolta contro Costanzo, sempre più impegnato al sostegno della causa ariana. Furono gli anni più nefasti per la intransigenza religiosa dell'Africa donatistica. Due emissari imperiali, Paolo e Macario, furono inviati, cristiani essi stessi (2), a debellare, con qualsiasi mezzo, l'opposizione africana. Partirono forniti di larghissimi mezzi e investiti dei più ampi poteri. Memori della tattica seguita da Costantino all'indomani di *Saxa*

(1) Duruy, *Hist. des Romains*, VII, pag. 270 e segg.

(2) L'avvento dei due emissari, la loro partecipazione al culto cristiano, nel quale si diceva avessero introdotto pratiche auliche di sapore paganeggiante, rimase tristemente memorando nei ricordi dei gruppi dissenzienti. Ottato, vent'anni circa più tardi, dovette faticare parecchio a dissipare le ingrate e compromettenti reminiscenze. Gli ortodossi li avevano chiamati « operarii unitatis ». I donatisti rispondevano che erano stati dei bei tipi di artefici dell'unità, questi assassini politici, che gli ortodossi avevano invocato, in nome del Vangelo! Il povero Ottato si doveva aiutare con reticenze e smentite generiche: « dicebatur illo tempore venturos esse Paulum et Macarium, qui interessent sacrificio, ut, cum altaria solemniter aptarentur, proferrent illi imaginem (imperiale evidentemente), quam primo in altare ponerent, et sic sacrificium offerretur. Hoc cum acciperent aures, percussi sunt et animi, et uniuscuiusque lingua in haec verba commota est, ut omnis, qui haec audierat, diceret: — qui inde gustat, de sacro gustat. — Et recte dictum erat, si talem famam similis veritas sequeretur. At ubi ventum est a supradictis, nihil tale visum est ex eo, quod fuerat paulo ante fama mentita: nihil viderunt christiani oculi, quod horrerent, nihil probavit aspectus ex his, quibus perturbatus erat auditus. Visa est puritas et ritu solito solemnis consuetudo perspecta est, cum viderent divinis sacrificiis nec mutatum quidquam nec additum nec ablatum » (III, 12).

Rubra, dovevano cercare in un primo momento di spezzare la resistenza donatista con la lusinga e le elargizioni. Ma sotto la borsa nascondevano la spada e difatto dovettero fare molto più frequente ricorso alla seconda che alla prima.

Il primo incontro con Donato non fu incoraggiante. Quando Paolo e Macario andarono a trovarlo, ed enunciarono la missione di beneficenza che il sovrano aveva loro affidato, Donato non ebbe che una risposta: « che cosa mai ha a vedere l'imperatore con la chiesa? » (1). I due emissari non si diedero per vinti. Mal ricevuti dal primate donatista, sperarono di rifarsi sui dignitari inferiori. E cominciarono la loro visita circolare. Fu un insuccesso clamoroso: in qualche località, come a Bagai in Numidia, furono a dirittura accolti da sollevazioni in massa (2). Questa volta, i « circoncellioni » entrarono ufficialmente in azione (3).

---

(1) Il nucleo centrale del dissidio fra donatisti e ortodossi nell'Africa post-costantiniana è tutto nel racconto che Ottato fa di questa visita e nei commenti con i quali, per conto suo, l'accompagna: « aut quis negare potest rem, cui tota Carthago principaliter testis est, imperatorem Constantem Paulum et Macarium primitus non ad faciendam unitatem misisse, sed cum eleemosynis, quibus sublevata per ecclesias singulas posset respirare, vestiri, pasci, gaudere paupertas? Qui cum ad Donatum, patrem tuum, venirent et, quare venerant, indicarent, ille solito furore succensus in haec verba prorupit: — quid est imperatori cum ecclesia? — ... Jam tunc meditabatur, contra praecepta apostoli Pauli, potestatibus et regibus iniuriam facere, pro quibus, si apostulum audiret, cotidie rogare debuerat... Non enim respublica est in ecclesia, sed ecclesia in republica, id est in imperio romano, quod Libanum appellat Christus in canticis canticorum, cum dicit: veni, sponsa mea inventa, veni de Libano — id est de imperio romano, ubi et sacerdotia sancta sunt et pudicitia et virginitas, quae in barbaris gentibus non sunt, et si essent, tuta esse non possent. Merito Paulus docet orandum esse pro regibus et potestatibus, etiamsi talis imperator esset, qui gentiliter viveret; quanto magis quod christianus, quanto quod Deum timens, quanto quod religiosus, quanto quod misericors, ut ipsa res probat! Miserat enim ornamenta domibus Dei miserat pauperibus eleemosynam, nihil Donato... Carthaginis principatum se tenuisse crediderat: et cum super imperatorem non sit nisi solus Deus, qui fecit imperatorem, dum se Donatus super imperatorem extollit, iam quasi hominum excesserat metas: ut prope se Deum, non hominem aestimaret, non reverendo eum, qui post Deum ab hominibus timebatur » (III, 3). Bastano questi periodi di Ottato per mostrare chiaramente quale dei due partiti in conflitto era in continuità con la tradizione della apologetica africana. E pure i donatisti erano gli scismatici, i loro avversari, gli ortodossi. Questa la logica della politica cattolica!

(2) Ottato, III, 4.

(3) Si tratta di turbe di contadini e di braccianti disoccupati, parlanti solo il punico, che andavano in giro saccheggiando in nome di Dio, e, al saluto di *Deo Laudes*, accoppando quanti essi incontravano avversari sul loro cammino, implaca-

I due emissari imperiali, un po' per difesa, un po' scoprendo la portata recondita della loro missione, ricorsero alla forza. Ne successero scene cruenti. Due vescovi donatisti furono massacrati, Donato di Bagai e Marculo [1]. Furono, dai seguaci, venerati quali martiri [2]. La repressione dilagò per tutta l'Africa. Cartagine non ne fu risparmiata: Donato conobbe le vie dell'esilio. L'Impero pseudo-cristiano inaugurava la sua carriera di persecutore, questa volta in nome del medesimo Dio invocato dai suoi perseguitati e inscenava religiose azioni di grazie per la vittoria purpurea riportata sui dissidenti. Un sinodo dei vescovi ortodossi, convocato nel 349 a Cartagine sotto la presidenza di Grato, prese atto della vittoria, e sanzionò alcune regole disciplinari suggerite dalle circostanze [3]. Tra l'altro, vietò, contro la consuetudine tradizionale della chiesa africana, di iterare il battesimo sui provenienti da denominazioni dissenzienti, i quali avessero professato la fede nella Trinità e nella risurrezione del Cristo; e premunì dal prestar culto a chi fosse caduto, non già veramente per la fede cristiana, bensì per la sua resistenza ai poteri costituiti e per pura mania suicida.

In realtà, una prevalenza religiosa conseguita mercè la forza armata è sempre una vittoria di Pirro e un successo precario. La chiesa non ha mai durevolmente guadagnato dal favore dei poteri terreni. Gli ortodossi dell'Africa poterono farne la sorprendente esperienza all'indomani della scomparsa di Costanzo e dell'avvento di Giuliano, il quale, in Occidente come in Oriente, si diede ad attuare la sua politica eversiva del cristia-

bili contro proprietari e signori, dovunque dando man forte alle rivendicazioni dei deboli e dei gravati. La genesi del nome è bene indicata da sant'Agostino: « quis enim nescit hoc genus hominum, in horrendis facinoribus inquietum, ab utilibus operibus otiosum, crudelissimum in mortibus alienis, vilissimum in suis, maxime in agris territans, ab agris vacans, et victus sui caussa *cellas circumiens* rusticanas, unde et *Circumcellionum* nomen accepit, universo mundo plene famosissimum Africani erroris obbrobrium? » (*Contra Gaud.*, I, 28). C'è qui un indizio eloquente del contenuto economico sociale del movimento donatista.

(1) Ottato stesso deve confessare a denti stretti che gli « operarii unitatis » avevano perpetrato gesta veramente « aspera » (III 10).

(2) Ottato, III, 4-6. La *Passio Marculi* in appendice ad Ottato, ediz. Dupin, pag. 302 e segg.

(3) V. Tillemont, *Mémoires* ecc., VI, 37 e Hefele-Leclercq, I, 2.

nesimo, richiamando dall'esilio tutti i proscritti dei suoi predecessori e abbandonando impunemente la chiesa ai suoi dissensi intestini e alle sue lotte logoranti [1]. Il donatismo rifiorì d'incanto. Ottato registra lungamente le scene di violenza che avrebbero accompagnato la loro reintegrazione nei possessi ecclesiastici [2]. Si tratta in sostanza di cure meticolose per lacerare qualunque parvenza di contatto e di corresponsabilità con gli eredi dei *traditores*. Quel che Ottato non registra, ma che all'occhio dello storico appare come il fatto più significativo, è che dal ritorno in sede, mercè il rescritto di Giuliano, dei vescovi donatisti, il movimento secessionista, non solo guadagnò rapidissimamente in diffusione per tutte le province dell'Africa romanizzata, ma acquistò una consapevolezza più netta del suo programma, e cominciò a possedere una letteratura teologica sua [3], la quale, oltre a imprimere al movimento una fisionomia dottrinalmente circoscritta, quale gli era mancata fino allora, valse anche a preparare i motivi e gli elementi della futura sintesi religiosa occidentale.

---

(1) Veramente, essendo stati proscritti da Costante, anzichè da Costanzo, i donatisti non avrebbero potuto avvalersi dello editto emanato da Giuliano subito dopo la sua proclamazione. I donatisti chiesero una pari amnistia, e l'ottennero (Ottato, II, 16). Fu la grave loro colpa e l'imperdonabile incoerenza. Vollero più tardi negare il fatto. Ma esso era incontrovertibile. Ottato dice: « deinde, ut omnibus notum est, secutus alius imperator, vobiscum vota sinistra concipiens ex famulo Dei, factus est minister inimici, apostatam se edictis suis testatus est, quem precibus rogastis, ut reverti possetis, quas preces, si vos negatis misisse, nos legimus. Nec difficultatem praebuit, quem rogastis: ire praecepit pro voto suo, quos intellexerat ad disturbandam pacem cum furore esse venturos. Erubescite, si ullus est pudor: eadem voce vobis libertas est reddita, qua voce idolorum patefieri missa sunt templa » (II, 16). Il tono dell'inciso ottazianeo potrebbe lasciar pensare che il vescovo di Milevi non scriva proprio all'indomani della catastrofe di Giuliano. Il *Rescriptum Juliani imperatoris* in appendice all'Ottato del Dupin, pag. 314. Onorio (*Cod. Teod.*, XVI, v, 37, ed. Haenel, pag. 1545) volle infamare i donatisti inserendo richiesta e risposta in una sua legge.

(2) VI, 1-7.

(3) Agostino ricorda nelle sue *Retractationes* (I, 21) un suo scritto *Contra epistolam Donati*, che non possediamo più. Ma non possediamo nè pure la lettera di Donato sul battesimo, cui esso voleva rispondere. Di uno scrittore donatista, fiorito all'epoca di Costanzo, a nome Vitellio, ci parla unicamente Gennadio: « Vitellius Afer donatianorum schisma defendens scripsit de eo quod odio sint mundo Dei servi. In quo si tacuisset de nostro velut persecutorum nomine, egregiam doctrinam ediderat. Scripsit et adversus gentes et adversus nos velut traditores in persecutione divinarum scripturarum et ad regulam ecclesiasticam pertinentia multa disseruit ».

La forza numerica del donatismo negli anni che seguirono l'amnistia di Giuliano appare ancora nel 380, nel quale anno, se dobbiamo credere ad una testimonianza di Agostino, il vescovo donatista di Ippona, Faustino, vietava di cuocere il pane per lo sparuto nucleo dei cattolici della città (1): così feroce era l'odio che divideva, sulla medesima terra, i due gruppi contendenti! E pure, allora, Giuliano era scomparso da un pezzo, e i suoi successori, Gioviano e Valentiniano, avevano potuto tradire un nuovo cambiamento di rotta! Il secondo in particolare, quando aveva proclamato la libertà di tutti i culti, ne aveva eccettuato, con un abbinamento pieno di significato, manichei e donatisti, e con un'altra legge, aveva giudicato indegni della loro qualità i vescovi rei di praticare l'iterazione del battesimo (2). La forza poi morale e sociale che il donatismo potè spiegare, dal momento in cui il conte Romano andò ad assumere nel 363 il comando di cui Gioviano l'aveva investito fino all'avvento di Teodosio, si potè constatare attraverso le tristi vicende politiche del paese, sotto il flagello delle sollevazioni maure e attraverso la connivenza insidiosa ad esse prestata dai secessionisti, pieni di rancore e di odio (3).

Dato il carattere composito della popolazione africana — risultato di una serie di stratificazioni successive, dovute a conquiste e ad immigrazioni — si comprende però come il successo numerico del donatismo, specialmente in un'ora di commovimenti etnici e sociali, non potesse essere in pari tempo un successo di uniformità e di concordia. La ribellione punica, capitanata da Fermo, determinò correnti molteplici nel movimento della secessione religiosa. I donatisti della Mauritania Cesariense, raccoltisi intorno a Rogato, punico di sangue e vescovo di Cartenna, si separarono dai donatisti delle altre province. Ma lo stesso Fermo, e dopo di lui Gildone ai tempi di Onorio, respinsero una solidarietà e una cooperazione che li tagliava insosteni-

---

(1) *Contra litteras Petiliani*, II, 83.

(2) *Cod. Teod.*, XVI, v, 1, 3 (ed. Haenel, pagg. 1573 e 1575).

(3) V. una minuta esposizione di queste sollevazioni maure e della varia partecipazione dei donatisti ad esse nel secondo dei due articoli citati del Martroye.

bilmente fuori dall'unità del cristianesimo africano. Un altro gruppo, che si battezzò col nome di claudianista, doveva essere, nella Proconsolare e nella Numidia, associato ai rogatisti. Infine un diacono cartaginese, Massimiano, cominciò a patrocinare, all'epoca del vescovo Primiano, una tattica di avvicinamento ai cattolici, che premunisse il donatismo da una troppo stretta colleganza con la causa del separatismo mauro e lo salvasse dall'immancabile processo di esaurimento, nel suo rigido isolamento dalla chiesa universale. Anche Ticonio è sospinto alla sua apologetica conciliatorista dallo spettacolo preoccupante delle conseguenze rischiose che implicava l'abbinamento della causa donatistica a quella delle ribellioni maure.

Pure così scisso il donatismo costituiva una minaccia formidabile all'unità del cristianesimo occidentale. Ben lo mostrano le ripetute petizioni dell'episcopato ortodosso all'autorità imperiale, perchè voglia intervenire, con polso di ferro, nella repressione dello scisma, e le successive decisioni sinodali per offrire, ai suoi trasfughi, l'accoglienza più incoraggiante. In realtà, più che le proposte amichevoli, potè, sull'organizzazione scismatica, la durezza imperiale. Il colpo per essa più sensibile fu la legge di Onorio del 12 febbraio 405, la quale, equiparando i donatisti agli eretici, sanzionava la loro definitiva rovina [1]. Da quel momento, donatisti, massimianisti, rogatisti, mescolati a pagani e ad israeliti in un medesimo bando di proscrizione,

---

(1) Dai tempi di Teodosio, l'eresia era divenuta nelle leggi romane un delitto comune. Il testo della legge onoriana accampava la pratica dell'iterazione del battesimo, come tale da costituire *eretici* quelli che fino allora erano stati ritenuti puramente *scismatici*. Ecco i principali incisi della legge: « adversarios catholicae fidei extirpare huius decreti auctoritate prospeximus. Ideoque intercidendam specialiter eam sectam nova constitutione censuimus, quae ne haeresis vocaretur, appellationem schismatis praeferebat. In tantum enim sceleris progressi dicuntur ut, quos donatistas vocant, ut baptisma sacrosanctum, mysteriis recalcatis, temeritate noxia, iterent, et homines semel, ut traditum est, munere divinitatis ablutos, contagione profanae repetitionis infecerint: ita contigit, ut haeresis ex schismate nasceretur. Inde male credulas mentes ad spem secundae indulgentiae blandus error invitat... Hi vero et servos, vel homines iuri proprio subditos, iterati baptismatis polluunt sacrilegio. Quare hac lege sancimus, ut quisquis post haec fuerit rebaptizasse detectus, iudici, qui provinciae praesidet, offeratur, ut facultatum omnium publicatione multatus, inopiae poenam, qua in perpetuum adficiatur, expendat etc. » *Cod. Teod.*, XVI, VI, 4.

si dispersero per il territorio africano, preparando un potente fattore di successo alla invasione vandalica (1).

Ma ormai il donatismo aveva svolto, per intiero, la sua provvidenziale opera spirituale e religiosa. Il successore di Donato il grande, Parmeniano (2), rientrato a Cartagine in virtù del rescritto di Giuliano, aveva dato alla sua setta il trattato più completo intorno ai postulati religiosi e carismatici del movimento, ch'egli era stato chiamato a capitanare. Il trattato è perduto. Ma dalla confutazione fattane da Ottato (3) è possibile individuarne le linee centrali (4) e fissarne gli intenti e i motivi. L'argomento di ciascuno dei cinque libri dei quali si compo-

---

(1) È ad essi che si applica adeguatamente la tragica sentenza di Salviano: « meglio disposti a vivere, liberi, con i barbari, che, schiavi, con i romani » *De Gubernatione Dei*, V, 5.

(2) « Parmi les chefs des Donatistes, si ombrageux dans leur patriotisme africain, Parmenianus est peut-être le seul qui ne soit pas du pays; et cette origine étrangère lui a volu des railleries sans fin de la part des catholiques, agacés d'entendre toujours leurs adversaires se targuer d'être en Afrique la seule Eglise nationale. Parmenianus était, de naissance, Espagnol ou Gaulois: on ne peut précisér davantage » (Monc., V, 221). Crediamo che già sia stato un « precisare » troppo. Tutte le « railleries » si riducono a un duplice « peregrinus es » di Ottato (I, 5 e III, 3), dove il « peregrinus » potrebbe anche valere semplicemente « straniero... a Cartagine ». In quanto all'origine gallica o spagnuola di Parmeniano ci sembra che sia un correr troppo il ricavarla dal retorico volo di Ottato: « numquid nos aliquas peragravimus terras?; numquid nos aliqua circumivimus maria?; numquid nos ad peregrinos accessimus portus?; numquid nos aliquem adduximus hispanum aut gallum?; aut nos ordinavimus ignorantibus peregrinum? » (II, 71).

(3) Noi abbiamo già ripetute volte menzionato e utilizzato l'opera polemica del vescovo Ottato di Milevi e l'appendice di documenti di cui essa era stata da lui corredata. È la fonte più preziosa di cui disponiamo per la ricostruzione delle origini donatistiche. Già nel 400, nel *Contra epistolam Parmeniani* (I, 5), sant'Agostino, volendo evocare tali origini, raccomandava: « legant qui volunt quae narret, et quibus documentis quam multa persuadeat, venerabilis memoriae Milevitanus episcopus catholicae communionis Optatus ». Si tratta, non si deve mai dimenticare, di un'opera polemica (può darsi che il titolo stesso fosse *ad Parmenianum schismaticum*: v. Pincherle, « Ricerche religiose », III, 5). Ma la polemica di Ottato, pur vivace e malevola nella forma, non schiva i problemi che il donatismo aveva posto e seguendo passo passo l'avversario, ci dà una raffigurazione non contraffatta del pensiero di questi. Ottato diede due edizioni dell'opera: la prima in sei libri; la seconda in sette. Lo scrittore merita attenzione anche dal punto di vista stilistico e lessicale (« auch seine Sprache hat etwas Markiges und Sententiöse, freilich auch etwas Hartes und Rauhes », Bard, III, 493).

(4) Il trattato portava forse questo titolo: *Adversus ecclesiam traditorum*. Cfr. Monceaux, Parmenianus, primat donatiste de Carthage, nel « Journal des Savants », 1909, 19-26, 157-169.

neva l'opera del vescovo scismatico è nettamente indicato dal confutatore: nel primo erano intessute le lodi del battesimo e svolti le comparazioni e i simboli del Vecchio Testamento, mercè cui era possibile valutarne l'efficienza; nel secondo era rivendicata l'unità della chiesa, mondata dagli eretici; nel terzo era menata una carica a fondo contro i «traditori» e coloro che apertamente o subdolamente, consapevolmente o involontariamente, avevano accettato la loro connivenza; il quarto evocava, con parole di fuoco, l'opera nefasta dei famigerati «operarii unitatis», mandati, con pieni poteri, a ripristinare, violentemente, l'unità della chiesa africana; il quinto era una parafrasi allegorica, adattata alle circostanze, della consegna biblica: «l'olio dei peccatori non ungerà la mia testa» (1).

Che nella seconda metà del quarto secolo, a circa un cinquantennio dalla «conversione» di Costantino, la crisi della ecclesiologia cristiana fosse lungi dall'aver trovato un componimento pragmaticamente armonico e salutare, risulta dallo stesso imbarazzo di Ottato, nel confutare Parmeniano. Egli riconosce apertamente che, partito in guerra contro la comunità ufficiale, il primate donatista aveva detto molte cose che un ortodosso doveva logicamente sottoscrivere (2). C'è di più. Per quanto Ottato dia prova di un virtuosismo polemico pieno di risorse, persegua l'avversario con tutte le armi della dialettica e della documentazione, per coglierlo in fallo di contraddizione e di lacunosità; per quanto si affanni a ritorcere le accuse più gravi di *traditio* e di *persecutio*; non cessa di chiamare Parmeniano

---

(1) *Sal.* CXL, 5. Non si capisce bene perchè il Monc., v. 227, dica del *tractatus* di Parmeniano: «c'était un recueil de petits traités presque distincts, peut-être publiés à part, reunis après coup, qui se complétaient l'un l'autre, sans constituer un tout harmonieux».

(2) «Nam et ego intelligo et tu non negas et quivis sapiens pervidet te nulla alia ratione tam prolixe tractasse, nisi ut ecclesiam catholicam tuis tractatibus indigne pulsares. Sed ut intelligi datur, aliud habet animus, aliud resonat sermo. Denique non omnia te video dixisse contra catholicam: immo multa pro catholica, cum catholicus non sis, ut et nobis necesse non fuerit respondere tractatibus tuis, nisi quod ut inter aliqua, quae ad nos non pertinent, sicuti probaturi sumus, diceres a nobis contra vos militem fuisse postulatum» (I, 5). Come suole accadere in situazioni analoghe, proprio l'accusa che più «pertinebat» agli ortodossi era quella contro cui questi insorgevano più focosamente. Si sentivano toccati.

fratello, e di invitarlo ad accogliere la pacificante denominazione [1]. Non basta. Parmeniano aveva confuso insieme eretici e scismatici non facendo distinzione fra gli uni e gli altri [2], pensando di poter così più vittoriosamente infirmare *in radice* le capacità carismatiche della chiesa avversaria e l'efficacia religiosa del suo battesimo. Ottato, naturalmente, mira a dimostrare che lo scisma è da parte dei donatisti e, per raggiungere il suo intento, va a scovare le memorie più piccanti sulla genesi del movimento e sulle qualità personali dei suoi corifei. Ma si guarda bene dal ritorcere anche l'accusa di eresia: al contrario, rimprovera acerbamente a Parmeniano di non aver mantenuta netta quella distinzione [3] e si profonde in espressioni di solidarietà e di unità religiosa con lui [4].

---

(1) « Unum quidem vix invenimus, cum quo per litteras vel hoc modo loquamur. Parmenianum scilicet fratrem nostrum, si tamen se a nobis vel hoc nomine nuncupari permittit. Et quia collegium episcopale nolunt nobiscum habere commune, non sint collegae, si nolunt: tamen, ut supra diximus, fratres sunt » (I, 4, e *passim*).

(2) È strano constatare che l'identificazione di Parmeniano è quella che nella legge di Onorio e nella polemica di Agostino (nel *contra Cresconium* specialmente) si ritorcerà in maniera mortifera contro il donatismo.

(3) Ottato anzi cerca di far dello spirito, ribattendo a Parmeniano, che con quella identificazione egli, erede di scismatici convinti, si è dato la zappa sui piedi: « cum haec ita gesta esse manifestissime constet, et vos heredes traditorum et scismaticorum esse evidenter adpareat, satis te miror, frater Parmeniane, cum scismaticus sis, scismaticos haereticis iungere voluisse. Aut si sic tibi videtur et ita placet, cumula illa quae a te ante sunt dicta. Dixisti enim (e qui probabilmente Ottato cita parole usate da Parmeniano contro la chiesa ufficiale, cercando di farsene arma per un argomento *ad hominem*) fieri non posse, ut in falso baptismate inquinatus abluat, inmundus emundet, subplantator erigat, perditus liberet, reus veniam tribuat, damnatus absolvat. Bene haec omniap otuerunt ad solos haereticos pertinere, quia falsaverunt symbolum, dum (le conoscenze eresiologiche di Ottato sono più tosto claudicanti) alter dixit duos Deos, cum Deus unus sit, alter patrem vult in persona filii cognosci, alterc arnem subducens filio Dei, per quam Deo reconciliatus est mundus, et ceteri huiusmodi, quia sacramentis catholicis alieni esse noscuntur. Quare poeniteat te talibus hominibus etiam scismaticos adiunxisse: in te enim convertisti senntiae gladium, dum aestimas quia alteros adpetebas et non adtendisti inter scismaticos et haereticos quam sit magna distantia. Inde est quod ignoras et quae sit sancta ecclesia: et sic omnia miscuisti » (I, 10).

(4) « Constat merito, quia nobis et vobis ecclesiastica una est conversatio, et si hominum litigant mentes, non litigant sacramenta » (III, 9); cfr. IV, 2: « non enim potestis non esse fratres, quos isdem sacramentorum visceribus una mater ecclesia genuit, quos eodem modo adoptivos filios Deus pater excepit » (v. 2). Il movimento oratorio di Ottato ne ricorda uno affine di Tertulliano, diretto ai pagani, solidali nella comune umanità.

Egli riconosce per valide cinque almeno delle sei « doti » che Parmeniano assegna alla chiesa: la successione apostolica, l'angelo del battesimo, lo Spirito, il fonte, il sigillo, infine — quest'ultima contesa — l'altare (1).

Ma quale delle due chiese in conflitto tradisce le « doti » specifiche, le qualità caratteristiche? Ottato è troppo da presso mescolato alla controversia donatistica per non afferrare a volo la ragione prima e irriducibile dell'ormai inveterata controversia. La chiesa ufficiale non ha cessato di rappresentare l'eredità genuina del Vangelo dal dì che ha accettato di venire a patti con i poteri politici? E la *traditio* dell'epoca dioclezianea non è stata la registrazione prima di un'apostasia che ha fatto ripiombare questa chiesa ufficiale nel paganesimo, da cui non potrà più uscire, se non in virtù di un rinnovato battesimo, questa volta veramente valido ed efficace? (2).

Del resto non occorreva una straordinaria perspicacia per isolare d'un subito il movente primo che aveva provocato lo scisma e il nucleo centrale delle rivendicazioni e delle impugnazioni su cui i dissenzienti si attardavano ormai, uniformemente, da tre generazioni. C'era un assioma sul quale i donatisti battevano con pertinacia monotona. « Che cosa vi può essere mai di comune fra l'imperatore e la chiesa? » — aveva domandato,

---

(1) II, 6-13, cfr. Pincherle, *L'ecclesiologia donatista* (in « Ricerche religiose », I, 1). Il saggio è diligente e sagace. Non riusciamo a vedere però come l'ecclesiologia costruita da Parmeniano sia « tutta quanta in funzione della dottrina penitenziale ». Già ci sembra di cogliere una contraddizione in questo periodo esplicativo: « in tali condizioni (considerata cioè la *traditio* come una diserzione) un ritorno a Cristo non era concepibile se non come il risultato di un nuovo atto di fede, di una nuova conversione, di una *metanoia*, simile in tutto alla prima, che rendeva necessaria una nuova iniziazione, un battesimo che in realtà doveva apparire come *nuovo* e non *rinnovato*: » chè se il battesimo è nuovo, non si può parlare più di una *metanoia simile* alla prima. Ma poi, in linea generale, negli orientamenti religiosi, come quello donatista, nei quali l'asse della preoccupazione spirituale è spostato dalla zona dell'etica individuale verso quella dell'etica sociale, è sempre la disciplina penitenziale in funzione dell'ecclesiologia, e non viceversa.

(2) Ottato riconosce, in perfetta lealtà e buona fede, che fra donatisti e ortodossi non v'è che questo punto di dissenso: i donatisti rimproverano alla chiesa ufficiale di aver mendicato il sussidio delle autorità costituite: « nihil contra nos a te dictum est, nisi quod ignoranter dixisti a nobis militem postulatum; quod calumniose a te dictum esse probationibus verissimis demonstrabimus. *Tolle hanc calumniam et noster es* » (I, 5).

sarcasticamente, memore forse di un reciso dilemma tertullianeo, Donato il grande all'arrivo degli imperiali « operarii unitatis ». « Che cosa mai vi può essere di comune fra i cristiani e i sovrani, fra gli episcopi e la corte? » ribadiva, con altrettanta ironia, Parmeniano [1].

E perchè, invece, la chiesa ufficiale, in Africa e fuori, era divenuta una accaparrante clientela della casa imperiale, poichè essa non aveva esitato a chiedere di questa l'ausilio armato contro i « puri » e i « santi », che erano i donatisti, intransigenti nella loro refrattarietà ai contatti politici, non si poteva non disconoscere la decadenza irrimediabile delle sue capacità carismatiche. Le proprietà autentiche della chiesa erano tutte esulate dalla conventicola scismatica ed eretica di Ceciliano e dei suoi successori. « In quella tale presunta chiesa, quale spirito vi può esser mai, se non quello spirito che genera figli per la gehenna?... È una sconcia e una blasfema profanazione battezzare per chiesa quella comunità, che si pasce mercè morsi cruenti e s'impingua del sangue e delle carni dei santi... Del resto, per quanto divori la voracità degli avvoltoi, la moltitudine delle colombe è sempre superiore » [2]. Come si sarebbe potuto riconoscere per valido il battesimo amministrato in quella comunità, e come non amministrarlo a chi ne proveniva, come si amministrava, nè più nè meno, a chi proveniva dal paganesimo?

Una visuale così rigida della immacolata purità del cristianesimo al cospetto di tutti i poteri terreni; una valutazione così eccelsa dei doveri sociali del cristiano; non potevano andare esenti da una concezione ultra-realistica della efficienza magica della iniziazione battesimale. Parmeniano paragonava il battesimo al diluvio e alla circoncisione. Ma come il diluvio una sola volta era venuto a purificare le immondizie degli uomini; e come una sola volta la circoncisione era praticata a simboleggiare la consacrazione a Jahvè, così il battesimo una sola volta poteva raffigurare e realizzare l'inserzione nella società dei perfetti. Tanta

---

(1) Ottato, I, 22.

(2) Sono incisi molto significativi di Parmeniano, che Ottato inserisce nella sua replica: II, 7, 14, 18.

importanza annetteva Parmeniano al rito iniziatorio, da vederlo prefigurato realisticamente anche nella carne del Cristo, « Jordanis mersa diluvio » [1]. Il che faceva domandare, allo scandalizzato Ottato, se anche la carne del Cristo ne fosse, per Parmeniano, carne peccatrice [2].

Ottato aveva un bel gridare contro la superbia insita nella visione cristiana del donatismo. Aveva un bell'insorgere contro la sua concezione aristocratica, che sopprimeva l'universalità del Vangelo e circoscriveva la chiesa nell'ambito dell'Africa secessionista. Poteva a suo agio celebrare la virtù automatica e insopprimibile della grazia battesimale, indipendente da ogni probità del ministro [3]. Parmeniano doveva sentire di essere in sostanziale armonia con tutta la tradizione disciplinare del cristianesimo africano.

Forse fu a causa di questa consapevolezza che non gli sembrò di dover attribuire una eccessiva importanza all'attacco di Ottato. Parmeniano non rispose. Del resto, egli doveva ormai prestare ascolto ad altre obbiezioni. Nello stesso campo donatista si insorgeva contro l'angusta concezione corrente, che delimitava nei confini del donatismo, la chiesa universale. Qualcuno intuiva, tra le fila secessionistiche, che irrigidendosi, mercè le barriere dell'unico battesimo valido, quello appunto della secessione, nel suo distacco dalla universalità della massa credente, il donatismo si esponeva ad un processo immancabile di isolamento e di isterilimento. Occorreva superare così l'intransigenza donatistica

---

(1) Ottato, I, 80.

(2) L'argomentazione del polemista è troppo concisa e troppo generica per poterne ricavare un gran che. Ma vien fatto di domandarsi se, con una trasparente tonalità manichea, Parmeniano e i donatisti colti con lui non scorgevano nella carne e nella materia l'ipostasi del male.

(3) « Jam illud quam ridiculum est, quod quasi ad gloriam vestram a vobis semper auditur: — hoc munus baptismatis esse dantis, non accipientis. — Et utinam hoc de Deo diceretis, qui huius rei dator est! Sed quod stultum est, vos dicitis esse datores. Si ita est, et nos et vos teneamus singulos gentiles: vos, qui vos sanctos dicitis, interrogate eum, quem tenetis, an renuntiet diabolo et credat Domino; et ille dicat: — nolo. — Contra nos peccatores, ut vultis, interrogemus alterum gentilem, an renuntiet diabolo et credat Deo et cetera et dicat: — renuntio et credo, — et cetera. Cum vos tingatis nolentem, nos volentem, dicatur quis eorum possit ad Dei gratiam pertinere. Utique sine dubio ille consequitur qui credit, non ille, pro cuius voluntate, ut dicitis, sanctitas vestra succedit », V, 7.

come la « adattabilità al mondo politico circostante » — caratteristica della comunità ufficiale — mercè una visione ecclesiologica più aderente alla concretezza della vita e più rispondente alle esigenze della vita associata. Quel superamento fu opera di un donatista: Ticonio.

Ticonio [1] potè apparire inconseguente agli avversari del suo tempo, dell'una e dell'altra sponda [2], come può apparire tale a molti critici di oggidì [3], solo perchè l'animosità polemica o qualche prevenzione confessionale possono oscurare il retto giudizio. Egli fu coerente, più tosto, di quella coerenza propria di ogni anima religiosa, capace di fare la cernita tra ciò che nella sua fede è caduco, da ciò che è sostanziale e duraturo. Non c'è ragione di pensare che la chiesa donatista fosse la chiesa della sua libera e matura adesione [4]. Può benissimo aver appartenuto a famiglia di donatisti, e può aver quindi subito tutte le ripercussioni e le impressioni delle lotte terribili svoltesi, fra donatisti e ortodossi, e fra gruppi stessi di donatisti, dopo Macario e, più, dopo Giuliano. E tali impressioni debbono essere state eccezionalmente efficaci e salutari per lo sviluppo del suo pensiero [5].

---

(1) Monc., v. 166-209; Bard, III, 495-498.

(2) « Tychonius... non vidit quod consequenter videndum fuit, illos videlicet in Africa christianos pertinere ad ecclesiam toto orbe diffusam, qui utique non istis ab eiusdem orbis communione atque unitate seiunctis, sed ipsi orbi terrarum per communionem connecterentur. Parmenianus autem ceterique donatistae viderunt hoc esse consequens », Ag., *Contra epistolam Parmeniani*, I, 1.

(3) « Tyconius fait penser à ces théologiens anglicans qui découvrent le catholicisme et restent anglicans » Batiffol, *Le catholicisme de saint Augustin*, I, 110.

(4) È l'ipotesi, gratuita ci sembra, di A. Pincherle, nel suo studio, così erudito e così sottile in tutto il resto: *Da Ticonio a sant'Agostino*, in « Ricerche religiose » (I, 5): « non è del tutto assurdo il pensare... che l'adesione al donatismo abbia rappresentato per lui (Ticonio) più tosto il punto di arrivo, che quello di partenza » (pag. 465). Un'altra ipotesi del Pincherle, che non ci sembra sufficientemente suffragata da indizi, sebbene ingegnosa, è l'interpretazione molto realistica del titolo di uno degli scritti perduti di Ticonio: il *de bello intestino*, che il Pincherle applica alla lotta di Esaù e di Giacobbe nel grembo di Rebecca, anzichè alle lotte interne della chiesa africana del suo tempo. Meglio il Bard., III, 495, menzionando il *de bello intestino* e le *expositiones diversarum causarum*, pensa che i due scritti « sich mit den kirchlichen Wirren Afrikas beschäftigten ».

(5) Per uno sguardo di insieme sull'attività di questo teologo laico e « modernista » del donatismo occorre rifarsi alla notizia di Gennadio: « Tichonius natione Afer, in divinis literis eruditus, juxta historiam sufficienter, et in saecularibus non

Ticonio è in perfetta aderenza alla sostanza dell'insegnamento donatista e, al di là del donatismo, alla tradizione migliore del cristianesimo africano, pensando che la chiesa è votata nel mondo alla persecuzione e alla sofferenza. Se v'è dato esteriore al quale si possa riconoscere la società religiosa scaturita dal Vangelo, costituita di fronte all'organizzazione dei valori politici, è appunto l'immancabile tentativo di sopraffazione compiuto da questa, su di essa. Ma delle due società in contrasto occorre darsi una raffigurazione meno schematica e meno semplicistica di quella ventilata dai corifei del movimento secessionista africano. Se il donatismo è in continuità diretta col cristianesimo precostantiniano, non deve immaginarsi di rappresentare per questo l'unica chiesa. La chiesa del Cristo ha le promesse della universalità, mentre la chiesa donatistica non ha valicato i confini etnici e territoriali dell'Africa. Ed oltre a ciò, dopo un periodo eroico di confessioni e di martirio, la chiesa donatistica, specialmente nel periodo delle sollevazioni maure, è venuta contraendo le medesime macchie deturpanti, che essa scopre nella comunità ufficiale. È ingiustificata pertanto quella intransigenza disciplinare — rotta del resto già parecchie volte dalla pratica autorizzata dai loro concili — che fa ai donatisti invalidare il battesimo ortodosso e fa loro amministrare il battesimo ai provenienti dalla chiesa dei successori di Ceciliano. Simili idee, professate da un laico, in contrasto aperto con la dottrina e la pratica della chiesa donatista e dei suoi dirigenti, non potevano passare senza una pubblica reazione delle alte gerarchie del partito. Parmeniano diresse una lettera aperta al suo fedele indisciplinato, nella quale, a grande rincalzo di citazioni bibliche, rivendicava la tesi precipua del movimento secessionista africano: la necessità di romperla con i peccatori, — leggi « traditores », — anche se il compiere ciò portava all'isolamento della chiesa universale. Nella mente

---

ignarus fuit; in ecclesiasticis quoque negotiis studiosus. Scripsit de bello intestino libros tres et expositiones diversarum causarum, in quibus ob suorum defensionem antiquarum meminit Synodorum. E quibus omnibus agnoscitur donatianae partis fuisse. Composuit et Regulas ad investigandam et inveniendam intelligentiam Scripturarum, septem, quas in uno volumine conclusit. Exposuit et Apocalypsin Joannis ex integro, nihil in ea carnale, sed totum intelligens spiritale... Mille quoque annorum regni in terra justorum post resurrectionem futuri suspicionem tulit » (*De viris inl.*, 18).

di Parmeniano l'universalità della chiesa non poteva e non doveva avere una connotazione spaziale: quel che la chiesa doveva salvare innanzi tutto era la sua irreprensibilità etica, costituita fondamentalmente dalla scrupolosa immunità da qualsiasi connivenza ed acquiescenza con i poteri politici [1].

Ticonio non entrò in lotta pubblicamente col suo primate. Egli aveva fatto largo uso della Scrittura [2]: alla Scrittura aveva fatto appello Parmeniano nella sua filippica. Evidentemente, ambiguità, incertezze, equivoci sussistevano nella maniera di leggere e di interpretare le testimonianze bibliche. Anzichè perdersi in una segnalazione capricciosa ed indefinita di passi, schierati meccanicamente a favore dell'una o dell'altra tesi, valeva molto meglio fissare le regole, a norma delle quali la Scrittura doveva essere addotta ed intesa nelle controversie confessionali. Ticonio scriveva così il primo compendio di ermeneutica biblica [3]: il *liber regularum* [4]. Ermeneutica, s'intende, non critica e storica, ma aprioristica ed edificativa: risultante, non già da uno sforzo per collocare il testo biblico nel processo concreto della sua formazione e sullo sfondo delle circostanze contingenti a cui rispondeva, bensì da un insieme di presupposti etico-religiosi, suggeriti

(1) Non conserviamo il testo della lettera. Un ventennio circa più tardi sant'Agostino l'avrebbe confutata minutamente (*Contra epistolam Parmeniani*, libri tres). Il donatista dissidente era difeso, dopo morte, dal debellatore del donatismo. Evidentemente l'opera di Ticonio aveva costituito la mediazione fra lo scisma e la nuova apologia della disciplina ortodossa.

(2) « Tichonius omnibus sanctarum paginarum vocibus circumfusus evigilavit et vidit Ecclesiam Dei toto orbe diffusam, sicut de illa tanto ante per corda et ora sanctorum praevisum atque praedictum est. Quo percepto suscepit adversus ipsos suos demonstrare et asserere, nullius hominis quamvis sceleratum et immane peccatum praescribere promissis Dei », Ag., *Contra Ep. Parm.*, I, 1.

(3) « Das Buch ist das erste lateinische Kompendium der biblischen Hermeneutik, etwas schwerfällig im Ausdruck, etwas sprunghaft in der Darstellung und nicht frei von sachlichen Schwächen, aber die Frucht ernsten und selbständigen Denkens », Bard., III, 496.

(4) Sant'Agostino lo prendeva in esame e ne faceva largo pro nel terzo libro del *De doctrina christiana*. Simile trattamento di privilegio lo salvava da quel naufragio, dal quale è stata inghiottita, quasi al completo, la letteratura donatistica. Il *liber regularum* è tradito in quattro manoscritti superstiti: il *Remensis* lat., 364; il vaticano *Reginensis*, 590; il *Parisinus* lat., 2359; un *Oxoniensis*. Edizione principe curata dal Gignaeus a Basilea nel 1569. Il Migne, *PL.*, XVIII, 15-65 riproduce l'edizione del Gallandi, Bibliotheca Patrum, VIII. Edizione critica del Burkitt, *The Book of Rules of Tyconius*, nei « Texts and Studies » di Cambridge, III, 1, 1894.

e sorretti unicamente dal calore e dalla forza di una salda convinzione trascendentale cristiana. Le regole stabilite da Ticonio per la comprensione appropriata della Bibbia sono sette [1]. Le principali sono le prime due e l'ultima, con le quali Ticonio dimostra esistere nella storia un duplice corpo organizzato: il corpo del demonio e il corpo del Signore. Il primo è l'organizzazione degli interessi terreni; il secondo è la chiesa. Ma la chiesa stessa è un organismo bipartito, perchè vi appartengono anche, esteriormente, gli pseudo cristiani, i quali mentiscono il nome e la professione del Vangelo, contravvenendone invece sfacciatamente lo spirito. La Scrittura allude ininterrottamente, nella maniera più varia e attraverso i simboli più misteriosi, a questa natura composita della vita associata umana, e l'esegeta e il teologo debbono essere cauti ed accorti nello scoprire i sensi reconditi dei suoi incisi.

Poi, non contento di aver enunciato astrattamente le norme da cui deve lasciarsi guidare l'interprete e il commentatore della Scrittura, Ticonio ne volle mostrare la validità con una esemplificazione concreta e commentò il libro più ricco di enigmi di tutta la rivelazione, l'Apocalissi canonica [2]. Saturo di spiritua-

---

(1) Sant'Agostino le enumera e le commenta brevemente nel terzo libro del *De doctrina christiana*, 30 e segg. La prima *de Domino et eius corpore*; la seconda *de Domini corpore bipartito*; la terza *de promissis et lege*; la quarta *de specie et genere*; la quinta *de temporibus*; la sesta *de recapitolatione*; la settima *de diabolo et eius corpore*. Pur riconoscendo l'intrinseca bontà di queste regole, sant'Agostino ne corregge e la dizione e il significato. A proposito della seconda, egli osserva: « dicendum fuit, de Domini corpore vero atque permixto, aut vero atque simulato, vel quid aliud: quia non solum in aeternum, verum etiam nunc, hypocritae non cum illo esse dicendi sunt, quamvis in eius videantur ecclesia: unde poterat ista regula et sic appellari ut diceretur de permixta Ecclesia ». A proposito della terza, commenta: « haec magis mihi videtur magna quaestio quam regula...: laboravit in ea dissolvenda Tichonius bene sed non plene: disputans enim de fide et operibus opera nobis dixit a Deo dari merito fidei; ipsam vero fidem sic esse a nobis, ut nobis non sit a Deo...: sed non erat expertus hanc haeresim, quae nostro tempore exorta, multum nos, ut gratiam Dei quae per Dominum nostrum Jesum Christum est, adversus eam defenderemus, exercuit (il pelagianismo) ».

(2) La ricostruzione di questo commento ticoniano attraverso i posteriori suoi utilizzatori, precipuo Beato di Liebana, è un risultato brillante della critica recente. V. J. Haussleiter, *Die Kommentare des Victorinus, Tichonius und Hieronymus*, nella « Zeitschrift für kirchl. Wiss. und kirchl. Leben », 1886; pagg. 239-257; e *Die lateinische Apokalypse der alten afrikanischen Kirche*, in Zahn, *Forschungen zur Geschichte des neut. Kanons*, 4, 1-224; Hahn, *Tyconius-Studien*. Ein Beitrag zur Kirchen und Dog-

lismo, questo commento voleva dimostrare la realizzazione delle previsioni apocalittiche, millennio compreso, nelle vicende movimentate della chiesa del Cristo. La medesima visione del carattere composito ed eterogeneo della vita associata degli uomini dominava, dal principio alla fine, il commento scritturale. Agli occhi di Ticonio, il mondo e la storia sono il terreno della contesa di due esseri viventi trascendentali: « il corpo mistico del Signore, il corpo simbolico di Satana ». « Tutto l'organismo del demonio costituisce anch'esso un solo corpo. E la grande bestia è un solo popolo, formato di pagani e di pseudo-cristiani. I pagani sono patentemente lontani dal Cristo. I cristiani invece, così buoni come cattivi, son chiamati come una unica chiesa. Ma quella chiesa che appare una, è formata di tre parti: la vera chiesa imitatrice di Cristo, e due altre parti, che lottano contro di Lui, vale a dire gli eretici e i cristiani malvagi. E il diavolo è il capo di queste tre parti: increduli e pagani, cattivi cristiani, eretici » (1).

Cadevano così, irrimediabilmente, le barriere che il donatismo aveva preteso di innalzare fra la chiesa dei « santi », la sua, e

---

mengeschichte des IV Jahrh., 7-20; H. L. Ramsay, *Le commentaire de l'Apocalypse par Beatus de Liebana*, « Revue d'hist. et de litt rel. », 1902, 419-447. Il commento di Beato, dettato nel 776, fu pubblicato dal Florez a Madrid nel 1770: non è nel Migne. Frammenti del commento ticoniano furono pubblicati di su il cod. già bobbiense 72, torinese F. IV, 1, dai monaci cassinesi nello *Spicilegium casinense*, III, 1, 261-331 (comprendono Ap. II, 18-IV, 1; VII e 16-XII, 6).

(1) A proposito di Ap. XIII, 11-17: « aliam bestiam dixit, sed pro officio, pro actione: sed tamen una bestia est, quia totum corpus diaboli unum corpus est. Bestia enim omnis omnino populus est, tam pagani quam mali christiani, qui Christi ecclesiae adversantur. Nam pagani aperta fronte recedunt a Christo; Christiani vero, sive boni sive mali, una ecclesia nuncupantur. Sed ipsa quae una videtur ecclesia, tres partes sunt, id est, una pars ipsa ecclesia, quae imitatur Christum; ceterae duae partes sunt quae contra ipsam ecclesiam pugnant, id est haeretici et christiani mali. Diabolus enim, qui draco dicitur, caput est his tribus partibus, id est incredulis et paganis, et Christianis malis atque haereticis. Nam sicut incredulus, paganus sive Judaeus, fide recedit a Christo, sic christianus malus opere a Christo. Quia sicut ille publice negat Christum esse Deum, sic iste publice facit opera mala quae non placent Christo. Et cum una pars fide recedit, altera opere, utraque ab uno Christo separatur. Et quia a Christo separantur, unicum corpus capitis diaboli efficiuntur, et cum unum corpus efficitur, una bestia dicitur. Tertia pars est de Antichristi corpore, id est haereticis, quae longe ab illa bestia distant in religione. Illi adulteri sunt; isti virginitatem et castitatem simulant... Illi intus et foris lupi sunt, isti deforis agni et intus lupi sunt. Hos habet diabolus prophetas suos, quos constituit in ecclesia de corpore suo: hos habet sub nomine Christi, qui Christum praedicare simulent et corpus diaboli fiant » (o faciant, corregge Haussleiter).

la chiesa dei « peccatori », la ufficiale. Non esiste e non può esistere una chiesa pura ed incontaminata nel mondo. La società dei credenti è una società composita e il corpo di Satana stringe in amplesso il corpo di Cristo. La chiesa è una realtà più alta e più complessa di quella circoscritta fra i margini formali e artificiosi degli uomini. Solo il ventilabro del giudizio farà la cernita. Nel frattempo, solo dalla testimonianza della propria coscienza il fedele può sapere a quale « città » appartenga.

Questa volta l'indisciplina del donatista Ticonio era troppo sfrontata. Parmeniano lo fece scomunicare in un sinodo (1).

La scomunica donatista non spinse Ticonio nelle file degli ortodossi. Egli rimase fedele alla chiesa del suo battesimo. E fu un bene, non soltanto per la coerenza della sua vita, bensì anche per il successo delle sue idee. La propagazione delle innovazioni religiose preferisce effettuarsi per osmosi, anzichè per semplice diffusione: attraverso cioè una parete separatoria (2).

Quegli che un ventennio più tardi avrebbe assunto al cospetto degli eredi di Parmeniano la difesa dello scomunicato dai donatisti, stava in quel momento, alla scuola del manicheismo, addestrandosi ad una concezione antropologica che gli avrebbe consentito, nella piena maturità del suo pensiero, di collocare l'ecclesiologia ticoniana su assise più salde e insieme più coerenti con l'ortodossia (3).

---

(1) Et Parmenianus primo eum (Ticonio) per epistolam velut corrigendum putavit; postea vero ex concilio eorum perhibet damnatum » (Ag., *Contra Ep. Parm.*, I, 1).

(2) La dipendenza della ecclesiologia e della sociologia agostiniana appare sempre più chiara, per quanto ancora non minutamente indagata. « Sollte nicht im Einfluss des Ticonius der Schlüssel zu so manchen Eigentümlichen in Kirchenbegriff Augustins liegen? » si domandava già nel 1900 T. Hahn, *Tyconius-studien*, pag. 116

(3) Poichè noi cerchiamo di seguire lo sviluppo del cristianesimo africano, quale organismo dotato di una vitalità coerente e uniforme nelle sue manifestazioni, non possiamo e non dobbiamo segnalare tutte le espressioni letterarie e teologiche della diaspora africana e cristiana. Se lo potessimo e lo dovessimo, dovremmo lungamente indugiarci su C. Mario Vittorino, il famoso retore che tenne cattedra a Roma a mezzo il secolo quarto. Per la storia della cristianità africana Vittorino è rimarchevole sopra tutto per l'immortalità conferita alla sua conversione dal racconto delle *Confessioni* di Agostino e perchè attraverso la traduzione delle Enneadi, compiuta appunto da Vittorino, Agostino stesso conobbe, nel momento più critico della sua vita spirituale, il neoplatismo. V. Monc., III, 373-422.

VI

LA CONVERSIONE DI AGOSTINO

Ad autunno inoltrato del 383, dopo aver felicemente traversato il Mediterraneo con uno degli ultimi vascelli, che per quell'anno dovevano compiere il tragitto Cartagine-Ostia prima che la navigazione fosse sospesa a mezzo novembre, giungeva a Roma per la via ostiense, ricolmo l'animo di aspirazioni indistinte e di sogni luminosi, un ventinovenne retore numida. Si chiamava: Aurelio Agostino [1].

---

(1) Per sant'Agostino, come per tutti gli scrittori che han lasciato, fra l'altro, in una forma o nell'altra, la propria autobiografia, s'impone, pregiudizialmente alla storia della loro vita, il problema della oggettività delle loro memorie personali. Nessuno, a priori, può atteggiarsi a cronista di sè stesso, veramente schietto ed imparziale. Il principio generale, nel caso di sant'Agostino, è avvalorato dal fatto che nel momento di scrivere le sue *Confessioni* (fra il 398 e il 400) il vescovo di Ippona, se non ha ancora una completa e solida dottrina della grazia da patrocinare, ha raggiunto quanto meno una visione mistica profonda dell'azione di Dio nello spirito umano. Da questo punto di vista, le sue *Confessiones*, non *Confessioni* dovrebbero tradursi, ma *Lodi* dovrebbero dirsi (« Eine Autobiographie in Form eines Lob — und Dankgebets zu Gott war auch noch nicht geschrieben worden... Es kann kaum zweifelhaft sein, dass Augustinus unter *Confessionen* nicht Bekenntnisse, wie die herkömmliche Uebersetzung lautet, sondern Lobpreisungen verstandem hat », Bard. IV, 450 e seg.). E poichè per il momento culminante della vita di sant'Agostino, oltre al racconto drammatico delle *Confessioni*, noi abbiamo la testimonianza coetanea, per quanto indiretta, fornita dagli scritti filosofici di Cassiciaco (i tre dialoghi *Contra Arademicos, De beata vita, De ordine*, e il monologo *Soliloquia*), doveva apparire naturale sottoporre la testimonianza delle *Confessioni* intorno alla « conversione » agostiniana, al controllo delle espressioni spontanee affidate dal « convertito », nell'ora della crisi, alla conversazione con gli amici, che l'avevano accompagnato nella villa di Verecondo. Invece il problema della conciliabilità degli scritti di Cassiciaco

Che cosa aveva mai indotto questo giovane insegnante ad abbandonare, nel mistero e con l'inganno, la sua già fiorente scuola di Cartagine, i suoi amici fedeli, i suoi protettori generosi, la vedova madre, rimasta a piangere sulla spiaggia africana il figlio esuberante e indisciplinato, per avventurarsi in un viaggio gravido di incognite, per andare a perdersi nel turbine vasto della capitale arcigna e livellatrice, dove sarebbe stato straordinariamente arduo guadagnare quella eminente posizione pubblica, che a Cartagine poteva dirsi ormai raggiunta?

Esponendo circa diciassette anni più tardi i motivi della traversata, foriera di così profondo rivolgimento nella sfera delle sue esperienze spirituali, Agostino, già vescovo di Ippona, annoverava al primo posto una nuova speciale manifestazione di quell'assistenza provvidenziale di Dio, che doveva manodurlo, dalle piccole monellerie commesse in unione agli *eversores* di Cartagine, alle lacrime salutari di Milano. Ma l'appello all'intervento divino, in virtù del quale la biografia delle *Confessioni* assume le forme di un racconto ininterrottamente miracoloso,

---

con le *Confessioni* è stato solo di recente sottoposto ad indagine, e, come tutte le ricerche nuove della critica, ha dischiuso il varco a soluzioni antitetiche, apertamente le une e le altre unilaterali. Non si può, senza grave offesa alla verità storica e alla lealtà di sant'Agostino, immaginare che le *Confessioni* siano, puramente e semplicemente, una tesi teologica, destituita di ogni verisimiglianza psicologica: ma non si può nè pure ritenere che il dramma della sua conversione non sia stato più complesso di quanto non abbia voluto farlo apparire, nelle sue linee sommarie e schematiche, l'apologista della grazia. Il punto centrale della controversia è tutto nel sapere in qual dose esattamente l'anima di sant'Agostino, alla vigilia del battesimo, era imbevuta di concezioni antropologiche e teologiche neoplatoniche, anzichè strettamente cristiane, e in qual misura l'iniziazione platonica ha avviato e accelerato il processo di trasformazione del suo pensiero filosofico e religioso. Lo sviluppo della questione nella letteratura critica recente è esposto, con larghezza e coscienza, da Jens Nörregaard nella « Einleitung » al suo saggio accademico *Augustins Bekehrung* (trad. in tedesco dal danese di A. Spelmeyer. Tübingen, Mohr, 1923). Il lavoro, presentato all'università di Kopenhagen nel 1920, non aveva potuto tener conto, nella sua prima stesura, del grosso volume di P. Alfaric, *L'évolution intellectuelle de Saint Augustin*. I, Du Manichéisme au Néoplatonisme, dove della tesi del « neoplatonismo » agostiniano, al tempo di Cassiciaco, è fatta la difesa più recisa e insieme più erudita. Ma l'edizione tedesca del saggio è riuscita una minuta impugnazione di questa tesi. Naturalmente è un problema collaterale quello diretto a sapere se il cristianesimo neoplatonizzante del solitario di Cassiciaco non rispondesse al cristianesimo del mondo occidentale col quale era venuto a contatto.

costituisce, lo sappiamo ormai, il motivo obbligato fondamentale e la tesi originale di questo scritto famoso, nel quale il dottore della grazia ha concretato, con la evocazione della propria esistenza, una dimostrazione tipica delle sue teorie, circa l'opera di Dio nel governo e nella pedagogia dei suoi eletti. Negli scritti di Cassiciaco, il *Contra Academicos* cioè, il *De ordine* e il *De beata vita*, testimonianze indirette ma pressochè sincrone, noi dobbiamo cercare una indicazione meno mistica, ma più oggettiva, dei fini e delle cause che disciplinano l'evoluzione spirituale di Agostino, fra il momento in cui salpa dalla spiaggia di Cartagine, mentre Monica inconsapevole prega in una memoria vicina di Cipriano, e l'altro in cui, nella basilica milanese, scende nella vasca battesimale, per ricevere dalle mani di Ambrogio il desiderato carattere cristiano.

Roma imperiale costituiva anche allora la palestra naturale per quanti agognassero una carriera brillante nel mondo; il mercato più ambito e più promettente per quanti avessero da porre in valore doti personali esimie e idee proprie. La vecchia città, pur non esercitando più il fascino dei tempi di Augusto e degli Antonini, da quando un sovrano audacemente innovatore le aveva edificato una rivale sulle sponde del Bosforo, conservava sempre una maestà disdegnosa e fiera, che poteva permettersi di guardare con sprezzante sussiego il fasto provinciale della Bisanzio rinnovellata e di soggiogare ancora, con la sua mistica grandezza, gli eredi e i continuatori di Costantino. Più che il desiderio vago ed incerto di trovare una scolaresca più disciplinata di quella cartaginese, la brama di più lauti guadagni e di più clamorosi onori aveva tratto dal suo nido africano l'avventuroso oratore, nato a Tagaste. L'alloro che aveva coronato i successi letterari dei suoi conterranei Frontone ed Apuleio, non avrebbe riservato rinverdite fronde al suo capo, già redimito nelle modeste gare africane?

I manichei suoi correligionari di Cartagine lo avevano accompagnato con lettere di presentazione ad autorevoli personaggi della setta, che annoverava proseliti numerosi, per quanto nascosti, a Roma. Uno di essi gli offrì larga ospitalità. Possiamo immaginarci il domicilio di Agostino in una delle case del popo-

loso quartiere degli africani, situato fra il Celio e l'Aventino, proprio là, dove anche oggi qualche nome di strada ricorda le vecchie denominazioni etniche e geografiche dei *vici* che l'intersecavano: *Capitis Africae, Stabuli proconsulis, Syrtis, Byzacoenus, Capsensis*.

La prima accoglienza di Roma al figliuolo di Monica e di Patricio, venuto a chiederle fama e ricchezza, non fu delle più lusinghiere. Fresco del viaggio, scosso l'organismo dal sensibile cambiamento di clima, Agostino cade seriamente infermo e trascorre in letto le prime settimane della sua permanenza in Roma. Ma le cure affettuose dell'ospite e la giovinezza ardente del malato hanno in breve ragione del male e, ancora convalescente, Agostino, aiutato efficacemente dall'abile e operoso favore degli amici africani e manichei, inaugura i suoi corsi liberi.

La prova fu tutt'altro che felice. Se gli scolari cartaginesi rappresentavano la personificazione della sfrenatezza e della indisciplina e usavano fare irruzione nelle scuole dei maestri non propri, turbando la serenità delle aule e interrompendo bruscamente ad ogni minimo incidente il corso dell'insegnamento, gli scolari romani avevano il pessimo vezzo di frequentare per un po' le lezioni di un insegnante nuovo e ben quotato, per abbandonarlo poi sul più bello, quando avrebbero dovuto sborsargli la loro pattuita quota di iscrizione. Agostino sentì mancarsi la terra sotto i piedi. Erano quelle le primizie dei lauti guadagni che le suadenti parole degli amici avevano fatto balenare al suo sguardo avido di maestro avventuroso?

La fortuna lo soccorse in buon punto. Una occasione magnifica si presentava per trasformare il suo insegnamento libero in insegnamento di Stato, ed egli mise in opera tutte le aderenze personali di cui godeva in seno alla comunità manichea di Roma, per conquistare la cattedra governativa di retorica a Milano, posta a concorso in quei giorni. Era prefetto della città nel 384 Quinto Aurelio Simmaco, l'oratore insigne che Macrobio doveva porre interlocutore forbito e ascoltato dei suoi *Saturnali* e che si era fatto volentieri, proprio in quel torno di tempo, il portavoce discreto e insinuante delle ultime velleità paganeg-

gianti del Senato romano, dinanzi al trono di Valentiniano II [1]. Simmaco era stato proconsole a Cartagine e doveva aver conservato della sua diuturna permanenza d'oltre mare una certa benevolenza per i suoi antichi amministrati. Di più, le sue convinzioni religiose dovevano portarlo ad una marcata condiscendenza verso tutti quei movimenti che, pur allontanandosi dalle tradizioni del paganesimo, contrastavano tenacemente il terreno all'avanzare trionfante della propaganda cristiana. Come il retore Libanio in Oriente, Simmaco nutriva vive simpatie per il manicheismo e fu quindi sollecito e alacre nel favorire il candidato che la setta gli raccomandava per l'ambita cattedra milanese. Superata brillantemente la prova prescritta, Agostino conseguì la nomina desiderata. Sul tramonto del 384 egli prendeva posto su uno dei veicoli del servizio postale imperiale e, per la Flaminia, muoveva verso la sua nuova residenza. Così, in virtù della protezione largamente offertagli da colui che per l'ultima volta aveva proclamato i destini indissolubili del culto pagano e della grandezza di Roma [2], si avviava alla città del suo battesimo il futuro autore del *De civitate Dei*, opera intesa tutta a dimostrare l'incapacità insanabile de' vecchi dèi e delle decrepite formule rituali a tutelare l'immortale gloria dell'Urbe.

Noi saremmo naturalmente molto ansiosi di apprendere, su testimonianze dirette, quale traccia aveva segnato sullo spirito

---

(1) Su Macrobio e su Simmaco, come su tutto il movimento culturale del paganesimo superstite al tramonto del quarto secolo, v., ricchissima miniera di dati, *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums*, di J. Geffcken, Heidelberg, Winter, 1920 (« Religionswissenschaftliche Bibliothek », VI).

(2) Si allude alla *Relatio* presentata da Simmaco all'imperatore Valentiniano III, per incarico del Senato, nel 384, con l'intento, frustrato, di salvare, nella curia, l'ara della Vittoria, dalla decretata proscrizione. Ne esalta giustamente il valore il Geffcken, (op. cit., 147): « mit Recht nimmt dieses Schriftstück einen bedeutsamen Rang in der römischen Literatur, wie in der Religionsgeschichte siner Zeit ein; hier ist einmal die Rhetorik nicht wie so oft um ihrer selbst willen da, hier vertritt sie eine wahrhaft grosse Sache, den Glauben einer noch zahlreichen Gemeinde, die im Schwinden eines altehrwürdigen Symbols den unabwendbar herannahenden Untergang der Religion selbst sehen durfte. Symmachus' leidenschaftliche Worte vor dem Kaiser erinnern etwas an Ambrosius' berühmtes Auftreten vor Theodosius; auch ist nicht anzunehmen, dass die gesprochene Rede schwächeren Klang geabt habe, als das Schriftstück selbst ihn vernehmen lässt ».

desto e pronto di Agostino il suo anno di vita romana. Ma i suoi scritti sono, purtroppo, di una sorprendente povertà di dati in proposito. Simmaco è nominato fugacemente a pena nelle *Confessioni* (1); il pontificato di Damaso, che aveva toccato verso il 382 l'apogeo del suo potere spirituale, è menzionato in tutta l'immensa produzione agostiniana una sola volta, a proposito di un'argomentazione antipelagiana, tutt'altro che logica e probativa (2): infine i fasti gloriosi degli imperatori Valentiniano e Teodosio offrono, sì e no, una dozzina di generici spunti alla polemica del sociologo cristiano. Tutto intento ad un'opera assidua e fervorosa di sistemazione dottrinale cristiana, Agostino è l'uomo meno adatto a disseminare di reminiscenze cronistoriche gli abbondanti suoi scritti teologici. D'altra parte le impressioni che foggiano in maniera più durevole la nostra psiche non sono sempre quelle che si fissano, lucide e consapevoli, sullo schermo della nostra memoria.

E pure la vita romana, sensibile alle ripercussioni più sottili degli avvenimenti che si svolgevano grandissimi in quello scorcio di secolo nell'ambito dell'immenso Impero, doveva offrire argomenti copiosi di profonda meditazione, non sempre priva di sorpresa, al giovane professore, che aveva varcato il recinto delle mura aureliane con l'anima in crisi e tutte le facoltà dello spirito protese verso una nuova direzione mentale. Forse non furono la mole e la ricchezza dei monumenti romani che più colpirono il retore di Cartagine. Laggiù, oltre il *mare nostrum*, anche la Dea Celeste aveva, sul *Capitolium* cartaginese, un tempio sontuoso che non doveva scapitar troppo al confronto col tempio romano di Giove Capitolino; e gli anfiteatri della vecchia rivale domata e ricostruita erano grandiosi abbastanza perchè il visitatore non dovesse trasecolare di meraviglia dinanzi all'anfiteatro Flavio. Ma erano più tosto la vita spirituale di

---

(1) Precisamente a proposito della cattedra milanese. Confess. V, 13, 23.

(2) Poichè Giuliano di Eclano osava accampare i dissensi romani per l'elezione di papa Zosimo, condannatore del pelagianesimo, per gettare il discredito sulle sue sentenze teologiche, Agostino sussurra: « sed quando ante annos plurimos tale ibi quiddam de beato Damaso et Ursicino contigit, nondum Pelagianos Ecclesia romana damnaverat » (*Contra Julianum Pelagianum*, VI, 12-37).

Roma; le condizioni della cultura pubblica; le correnti di pensiero che l'alimentavano; il successo solenne del cristianesimo, fino ad allora forse non sufficientemente calcolato da Agostino; i dibattiti ardenti che si svolgevano sul miglior modo di interpretare il Vangelo di Cristo; i fatti i quali dovevano offrire maggior messe di considerazioni allo spirito inquieto dell'appassionato numida.

Chiamato da Graziano dopo la fatale disfatta di Adrianopoli nel 378, in cui era perito tutto un esercito romano col suo imperatore, a ristabilire la sicurezza, la pace e la concordia nell'impero di Oriente, Teodosio aveva posto a fondamento della sua politica risanatrice il trionfo assoluto dell'ortodossia romana. Dal canto suo, in Occidente, Graziano si abbandonava docilmente alla guida dello spirito più equilibrato che la burocrazia imperiale avesse dato fino allora all'episcopato, Ambrogio, assunto dalla dignità di prefetto a quella di vescovo di Milano. A quali criteri si ispirasse la pedagogia dell'ex-prefetto, rivestito di infule sacerdotali, verso l'imperiale pupillo, si comprende d'un subito non a pena si ricordi il postulato delle sue dottrine teologico-sociali: «imperator intra fines Ecclesiae est» e l'autorità che Dio gli ha conferito, non ha altro fine che quello di patrocinare il successo e la purezza dottrinale della comunità cristiana [1]. Dopo la breve parentesi dell'usurpatore Massimo, che, del resto, per rafforzare il suo trono malfermo non esita a concedere alla petulante richiesta dei vescovi spagnuoli la testa del pallido asceta Priscilliano, più incauto che reo, Valentiniano II segue le orme di Graziano e si lascia manodurre anch'egli dal forte dominio spirituale di Ambrogio. Tenteranno gli ultimi residui del paganesimo morente una fugace parentesi di riscossa intorno all'ambigua figura del retore Eugenio, ma Teodosio avrà facilmente ragione delle sue truppe raccogliticce, fra le colline che accompagnano il corso sinuoso del Vipacco verso l'Isonzo.

---

(1) V. A. Amati, *Detti e atti di sant'Ambrogio relativi alla chiesa pura, libera ed una*, in « Rendiconti del R. Istituto lombardo di scienze e lettere » 1897, 588-612; e *Nuovi studi su sant'Ambrogio: la proprietà, il diritto penale*, ib., 764-785; 892-911.

Questo breve, ma instancabile manipolo di imperatori cristiani e ortodossi si sforza con una foga frettolosa di tradurre con ogni mezzo in pratica quel programma di rinnovamento religioso che, bandito dall'imperatore Costantino, aveva subito fino allora, fra le predilezioni eretiche di Costanzo e la brusca reazione di Giuliano, così precarie vicende.

Per accennare solamente alle leggi le ripercussioni delle quali dovevano farsi più gagliardamente sentire intorno ad Agostino, basterà qui ricordare: l'editto emanato da Graziano a Milano il 3 agosto 379, con cui, modificando espressamente quello emesso l'anno precedente a Sirmio, il figlio spirituale di Ambrogio applicava alle sette che, mediante sofismi, sovvertono la retta concezione di Dio, il divieto di propaganda già sanzionato contro coloro che rinnovavano il battesimo e ne annullavano così il valore iniziale, cioè i donatisti [1]; e quella del 2 maggio 382, con cui era stabilito che chiunque avesse abbandonato la legge cristiana per abbracciare sia l'idolatria sia il culto giudaico, sia il manicheismo, doveva essere immediatamente spogliato del diritto di far testamento, vale a dire del diritto civico per eccellenza, e le sue sostanze dovevano, alla sua morte, passare al fisco; i propagatori poi e gli incitatori all'apostasia dovevano essere sottoposti a pene corporali [2].

Ma l'atto imperiale che suscitò più rumoroso scalpore di polemiche, che gettò realmente lo sgomento nelle assottigliate file dei pagani e diede ai cristiani la prova tangibile e la coscienza piena del loro definitivo successo, fu la soppressione

---

(1) « Omnes vetitae legibus et divinis Imperialibus haereses perpetuo conquiescant. Quisquis opinionem plectibilibus Dei profanus imminuit, sibi tantummodo nocitura sentiat, aliis obfutura non pandat. Quisquis redemta venerabili lavacro corpora reparata morte tabificat, id auferendo quod geminat, sibi solus talia noverit, alios nefaria institutione non perdat. Omnesque perversae istius superstitionis magistri, pariter et ministri seu illi sacerdotali assumtione episcoporum nomen infamant, seu, quod proximum est, presbyterorum vocabulo religionem mentiuntur, seu etiam se diaconos, cum nec christiani quidem habeantur, appellant, hi conciliabulis damnatae dudum opinionis abstineant. Denique antiquo rescripto quod apud Sirmium nuper emersit, ea tantum super catholica observatione permaneant, quae perennis recordationis Pater noster et nos ipsi victura in aeternam aeque numerosa jussione mandavimus », Cod. Teod., XVI, 5, 5.

(2) Ib., XVI, 7, 3.

dell'ara della Vittoria nell'aula senatoriale e l'incameramento degli appannaggi e delle rendite delle Vestali e degli altri corpi sacerdotali di Roma, destinati a costituire un fondo di cui il prefetto del pretorio avrebbe usato per migliorare il servizio della posta imperiale [1]. Cadeva così l'ultimo simbolo del paganesimo ufficiale romano. La vecchia statua d'arte ellenistica, trasportata a Roma da Taranto dopo la conquista della insubordinata città, e innalzata da Augusto, sopra un'ara, nell'aula senatoria, dopo Azio, presiedeva venerata, da quattro secoli, alle più solenni decisioni del supremo organo legislativo romano. I senatori le deponevano dinanzi un grano d'incenso, prima di prendere i loro posti, stendevano verso di essa la loro mano, pronunciando o rinnovando il giuramento di fedeltà all'imperatore. E l'imperatore osava ora abbattere il simulacro glorioso, osava proprio lui sopprimere le organizzazioni che presiedevano alle tradizionali liturgie, togliendo loro i viveri. L'impressione del gesto sovrano fu enorme, e il paganesimo di Roma, che poteva pur vantarsi di contare ancora fra i suoi seguaci i più fulgidi nomi dell'aristocrazia, come quelli di Nicomaco Flaviano, filosofo raffinato, e di Vezio Agorio Pretestato, incontentabile anima di mistico, corse ai ripari [2]. Furono spedite ripetute ambascerie a Milano, con l'incarico di implorare la revoca dell'editto radicale. La missione più solenne fu quella spiccata nel 384, l'anno stesso in cui Agostino tentava le sorti del suo insegnamento romano. Simmaco in persona si recava nuovamente a Milano a perorare la causa del culto della Vittoria. La tragica fine di Graziano, trucidato a Lione l'anno primo dalla soldatesca ribelle; la carestia che aveva afflitto testè tutte le regioni d'Italia lasciavano sperare che il nuovo imperatore, il giovanetto Valentiniano II, avrebbe reintegrato al suo posto la statua veneranda, la cui offesa sembrava avere scatenato sull'Impero di Occidente così lugubri e irreparabili sciagure. Ma per quanto Simmaco chiamasse in soccorso le più squisite grazie della sua consumata arte oratoria, per quanto si sforzasse, egli, interprete

(1) V. sulla polemica svoltasi per l'occasione il mio profilo di *sant'Ambrogio*.

(2) V. l'opera citata del Geffcken, pag. 160 e segg., pag. 142 e segg.

di quel paganesimo che per tre secoli aveva disprezzato e perseguitato il Vangelo, di addolcire la propria voce e di dissimulare il proprio programma pagano sotto i colori di un saggio e benevole ecclettismo religioso, affermante che il mistero della divinità è troppo alto perchè una sola via sia capace di menare a scoprirne tutti gli ineffabili aspetti; per quanto cercasse di insinuarsi nel cuore dell'inesperto sovrano, introducendo a parlare la stessa figura maestosa di Roma, che chiede di continuare la sua vita di glorie e di trionfi con l'accompagnamento delle tradizionali forme del rito, la missione non ebbe migliore sorte delle precedenti e sulla arringa ricercata e sottile del *praefectus urbi* prevalse la schietta, vivace invettiva del vescovo Ambrogio. Simmaco aveva cercato di dimostrare come la gloria e l'incolumità di Roma non fossero dissociabili dal culto delle vecchie divinità. Ambrogio ricorda, con duro sarcasmo, gli insucessi che gli dèi non avevano saputo risparmiare alla politica romana. Quella notte, domanda egli ironicamente, in cui la rocca del Campidoglio fu salvata dal grido delle oche, forse « in ansere, Juppiter locutus est? ». All'appello di Roma che domanda di essere lasciata alle sue tradizioni secolari, Ambrogio contrappone la volontà di una Roma che chiede di procedere liberamente per le vie del progresso, non essendo mai troppo tardi, per andare più oltre: « non erubesco longaeva converti: nulla aetas ad perdiscendum sera est; nullus pudor est, ad meliora transire ». All'agnosticismo argomentativo di Simmaco, il vescovo infine leva contro la affermazione chiara e fiduciosa della giovane novella fede, di cui presenta la dilatazione vittoriosa nel mondo.

L'eco del dibattito dovette naturalmente giungere presto a Roma e suscitarvi una profonda impressione. I personaggi vi erano notissimi. Se Simmaco era prefetto della città, Ambrogio era suo parente ed aveva a Roma la famiglia, formata allora della madre e della sorella, di cui era stato ospite venerato due anni prima, quando Damaso si era deciso ad esaminare in sinodo l'inestricabile controversia per la sede vescovile di Antiochia. Poi, la sconfitta di Simmaco non costituiva l'atto pubblico di decesso del paganesimo romano? Io penso che dovettero sen-

tirsi indirettamente colpiti da quel clamoroso insuccesso anche i manichei nascosti nella città e che dai conversari, che dovettero tenersi in proposito nelle case africane del Celio, anche Agostino trasse materia a riflettere.

Tanto più che gli uomini preposti in quel momento al governo della società cristiana non erano davvero tali da rinunciare alle straordinarie possibilità dell'ora eccezionalmente propizia, o da trascurare la completa utilizzazione del successo che sembrava favorirli. Se Ambrogio faceva sentire a Milano tutto il peso del suo prestigio e dei suoi poteri, a Roma, un vescovo di schiettissimo temperamento romano, Damaso, mirava con accortezza pari all'energia a trarre buon pro da ogni circostanza per consolidare la disciplina ecclesiastica e per rafforzare e presidiare l'autonomia del governo episcopale in Roma, dilatandone progressivamente l'ambito di giurisdizione. Per quanto la sua nomina a pontefice nel settembre del 366 fosse stata accompagnata da lacrimevoli scene di cruenta discordia, e la petulanza del suo competitore Ursino, spalleggiato dall'abile e vasta propaganda dell'ebreo convertito Isacco [1], non lasciasse un istante di tregua e di pace al vecchio vescovo, contro cui istigava sedizioni e accumulava calunnie, egli non si rassegnava per questo a frenare l'esercizio del proprio potere e non provava imbarazzo nello stringere sempre più rigidamente i vincoli disciplinari del clero.

Ormai è da ritenersi accertato che appartengano a lui quei *Canones ad Gallos*, che un sottile critico francese, il Babut, ha definito come « la più antica decretale, la più antica cioè, fra le ordinanze pontificie destinate ad imporre alle altre chiese la disciplina della Chiesa romana, e che racchiudono la più antica formulazione canonica della legge celibataria per il clero [2]. In favore di Damaso Valentiniano I emanava verso il 369 un editto con cui faceva sapere ai vescovi del suo Impero che d'ora innanzi il vescovo di Roma sarebbe stato il loro giudice e che

(1) V. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Eglise*, vol. II, cap. 1. 3.

(2) *Epistola ad Gallos episcopos*, in Migne, *PL.*, XIII, 1181-1194, fra le lettere di papa Siricio. V. Ch. Babut, *La plus ancienne décrétale*, Paris, 1904.

nella sfera della vita religiosa, le sue decisioni avrebbero rivestito il valore pubblico di leggi (1). Il medesimo imperatore, quattro anni più tardi, sottraeva con una nuova legge le colpe degli ecclesiastici alla giurisdizione dei tribunali civili, per deferirle integralmente a quella dei vescovi (2). Infine verso il 379 una lettera di Graziano al vicario di Roma Aquilino ribadiva formalmente la prescrizione che i prefetti d'Italia e delle Gallie come tutti i proconsoli vigilassero scrupolosamente alla esecuzione delle decisioni prese dal vescovo di Roma contornato dal suo sinodo, circa questioni e controversie riguardanti qualsiasi vescovo o metropolitano dell'Occidente (3). Così la Chiesa romana andava sapientemente stringendo le fila del proprio potere e della propria disciplina gerarchica. Lo spirito tuttora incerto

---

(1) Non possediamo più il testo dell'editto, ma la sua esistenza e la sua data possono con sicurezza desumersi dalla lettera che nel 378 mandava agli imperatori Graziano e Valentiniano II il sinodo adunatosi a Roma per esaminare le accuse di adulterio disseminate contro papa Damaso. Questa lettera (*PL*, XIII, 575) chiedeva istantemente agli imperatori che fosse fatto rispettare l'editto emanato « per ristabilire nella chiesa l'ordine turbato dai furori di Ursino » (ecco la indicazione della data), col quale si era stabilito « che il vescovo di Roma fosse il giudice dei vescovi delle altre chiese ». V. J. Wittig, *Papst Damasus*, I, Roma, 1912, pag. 21; J. Turmel, *Histoire du Dogme de la Papauté*, Paris, 1908, pag. 326: « c'est Valentinien qui, le premier, a inscrit la juridiction du pape dans le droit romain, qui le premier, a mis le pouvoir civil au service du saint siège ».

(2) Ricaviamo l'esistenza di questo editto dalla lettera XXI, 2 di sant'Ambrogio: « (Valentinianus) non solum sermone respondit sed etiam legibus suis sanxit in causa fidei vel ecclesiastici alicuius ordinis, eum judicare debere qui nec munere impar sit nec jure dissimilis — haec enim verba rescripti sunt. — Hoc est sacerdotes de sacerdotibus voluit iudicare ».

(3) « Volumus autem, ut, quicumque iudicio Damasi, quod ille cum concilio quinque vel septem habuerit episcoporum, vel eorum qui catholici sint iudicio atque concilio condemnatus erit, si iniuste voluerit ecclesiam retentare vel evocatus ad sacerdotale judicium per contumaciam non adesse, seu ab illustribus viris praefectis praetorio Galliae atque Italiae auctoritate adhibita ad episcopale judicium remittatur sive a proconsulibus vel vicariis (accitus) ad urbem Romama sub prosecutione perveniat, aut si in longinquioribus partibus alicuius ferocitas talis emerserit, omnis eius causae dictio ad metropolitani in eadem provincia episcopi deducatur examen, vel, si ipse metropolitanus est, Romam necessario vel ad eos, quos Romanus episcopus iudices dederit, sine relatione contendat, ita tamen ut, quicumque deiecti sunt, ab eius tantum urbis finibus segregentur, in quibus fuerint sacerdotes ». Gratianus et Valentinianus Augg. Aquilino vicario, in Guenther, *Collectio Avellana* C S E L, XXXL, 1, n. 13. Cfr. Rade, *Damasus, Bischof von Rom.* Ein Beitrag sur Geschichte der Anfänge des römischen Primats. Freiburg, Herder, 1882, pag. 41.

ed oscillante di Agostino non doveva restar colpito da un simile spettacolo di gagliarda giovinezza, in una istituzione da lui fino allora poco e male conosciuta?

Ma un'altra manifestazione della vitalità cristiana in Occidente doveva parlare alta al suo cuore: i diffusi fervori cioè dell'ascetismo e le polemiche che essi suscitavano. Un anno prima di Agostino era giunto a Roma, o meglio vi era tornato dopo una ventina di anni di assenza, completamente trasformato nell'apparenza esteriore come nelle aspirazioni dell'animo, un monaco oriundo della Dalmazia, che accompagnava l'astuto Paolino di Antiochia e il sospettoso Epifanio di Salamina al sinodo indotto da Damaso per vedere di liquidare l'annosa vertenza della Chiesa antiochena: Girolamo [1]. Un'aureola luminosa di dottrina e di virtù ascetica circondava la figura strana del monaco, che pure aveva in altri tempi menato a Roma una esistenza gaia e spensierata, di cui ancora laggiù nella solitudine di Calcide lo avevano perseguitato i ricordi allettatori. L'autore delle biografie dei patriarchi del monachismo orientale, Paolo, Ilarione e Malco, aveva guadagnato rapida nomea negli ambienti più colti e più nobili della Roma cristiana. Damaso usava di lui come di un consigliere illuminato e di un segretario fedele. I salotti delle più elette famiglie cristiane si contendevano la sua conversazione, nutrita di una eccezionale erudizione biblica, di una larghissima esperienza di viaggi, condita, infine, di una impetuosa e tagliente ironia. Un cenacolo di pie matrone e giovanette si raccoglieva assiduamente intorno a lui, e sull'Aventino, in quell'angolo suggestivo di Roma, che domina il Tevere e dinanzi a cui si svolge incantevole nelle ore dei fiammanti tramonti il panorama del Gianicolo, del Vaticano e di Monte Mario, egli, in casa della pia Marcella, teneva lezioni di esegesi biblica e di pedagogia monastica. Sebbene i chierici mondani di Roma, colpiti a sangue dalla sua sferza implacabile, andassero sussurrando che egli era un manicheo, un seduttore, un mago, un preparatore di sortilegi, non era ancora scoppiata sul suo capo, al momento dell'arrivo di Agostino, quella furi-

---

(1) V. il mio profilo di *San Girolamo*.

bonda procella che si scatenò nel 385 alla morte di Blesilla, quando il popolo, aizzato e furibondo, facendolo responsabile della morte precoce della giovane vedova datasi ai rigori della penitenza, minacciò di gettarlo vivo nel Tevere. Per ora egli era il beniamino dell'aristocrazia cristiana e molti andavano pronosticando la sua successione a Damaso nel vescovato romano.

Non sappiamo se nel suo anno di permanenza a Roma, Agostino incontrò mai per le vie il corteggio lussuoso da cui si faceva trasportare papa Damaso, secondo la descrizione, un po' carica naturalmente, del pagano Ammiano Marcellino [1]: o se mai, scendendo dall'Aventino per recarsi alla sua scuola, incontrò Girolamo che saliva frettoloso verso la dimora di Marcella, dove Paola, Eustochio, Blesilla, Asella l'attendevano, per la abituale spiegazione evangelica. Come ho detto, Agostino accenna una sola volta fugacemente a Damaso nei suoi non pochi scritti; Girolamo poi egli non dovette, se pure, conoscerlo di persona, perchè quando nel 394 inizierà la sua corrispondenza con lui, dirà nel preambolo di non aver visto mai il suo sguardo, sebbene ora potesse in certo modo dire di conoscerlo attraverso gli occhi dell'amico carissimo Alipio, che era andato a trovare l'illustre asceta in Terra Santa [2].

Comunque, non è affatto arbitrario il supporre che l'intensa vita del cristianesimo romano, quale si svolgeva dinanzi alla conoscenza diretta o indiretta di Agostino nell'anno di sua permanenza nella capitale, dovette deporre nel suo spirito un germe destinato a una meravigliosa fermentazione.

E veramente la sua anima era in quei momenti come un solco aperto e irrorato, pronto a qualunque seminagione. Agostino stava per toccare i trenta anni, l'età in cui maturano le più profonde crisi spirituali e in cui si gettano le fondamenta dell'edificio che saprà innalzare una maturità saggia e operosa. La stessa avidità sensuale, che aveva fatto cogliere a questo ardente figlio del sud abbondanti i frutti della voluttà, sebbene

---

(1) *Rerum gestarum*, XXVII, 3. San Girolamo racconta che, invitato da Damaso a convertirsi, il pagano Vezio Agorio Pretestato avrebbe risposto: « facite me romanae urbis episcopum et ero protinus christianus » (*Contra Joh. hieros.*, 8).

(2) *Ep.* XXVIII. Ed. Goldbacher, C S E L, XXXIV.

non ancora soggiogata, aveva perduto il fuoco della precoce giovinezza, e lo spirito cogitabondo del manicheo insoddisfatto non era più irriducibilmente refrattario ad una elevazione spirituale, in cui le ebbrezze più eccelse fossero cercate nella contemplazione e nella propaganda del bene [1]. L'iniziale educazione cristiana, ricevuta dalle pie labbra e dalla incancellabile seduzione materna, aveva subìto, è vero, una diuturna, preoccupante crisi. Non tanto a causa di sregolatezze così disonorevoli, che avessero lasciato l'anima, spoglia di speranza, in un abisso di abbiezione. Confrontando il racconto delle *Confessioni* con i ricordi biografici deposti negli scritti di Cassiciaco, noi sappiamo ormai che cosa precisamente pensare dell'ininterotto *mea culpa* che Agostino pronuncia in quell'opera famosa, che è nel medesimo tempo il frutto della sua raffinata formazione retorica e delle sue ben definite convinzioni teologiche. Come non sorridere quando il vescovo, che vede ormai nell'umanità intiera una miserabile e inguaribile *massa peccati*, va a rintracciare colpe riprovevoli nell'avidità dell'infante per la poppa che l'alimenta, o nella banale scappata dell'adolescente, che carpisce una pera nel frutteto non proprio? E come non correggere la sfavorevole impressione che Agostino vorrebbe suscitare di sè stesso, deplorando con parole amarissime la propria unione con la madre del suo Adeodato, quando i canoni del sinodo di Toledo del 400 ci mostrano che l'unirsi stabilmente ad una concubina, ad una donna cioè di condizione inferiore, ma ad una concubina sola, non era colpa che escludesse dalla comunità cristiana? [2].

In realtà la crisi religiosa di sant'Agostino era stata una crisi prevalentemente intellettuale. Sui diciannove anni l'*Ortensio* di Cicerone gli aveva messo in dosso il fuoco sacro della ricerca speculativa ed egli si era sentito preso da un amore folle per la sapienza [3]. Ma la sapienza ch'egli agogna è puramente razionale: gli deve cioè spiegare il mistero ineffabile dell'universo

---

(1) V. Nörregaard, *op. cit.*, pag. 20 e segg.

(2) V. Hefele-Leclercq, *Histoire des Conciles*, II, 1, p. 124, canone 17 e n. s.

(3) Alfaric, op. cit., pag. 65 e segg.

fuori di ogni rivelazione soprannaturale, secondo le semplici esigenze dell'intelletto. Non già *iubentibus*, bensì *docentibus* gli pare che debba credersi. Ed è sedotto allora dalla lussureggiante cosmologia del manicheismo che, partendo da alcuni dati elementari dell'esperienza sensibile, scorgeva nel mondo la manifestazione drammatica di due opposte energie, benefica l'una, malefica l'altra; a cui assegnava rispettivamente i contrastanti domini della luce e delle tenebre.

C'era, io penso, nella mentalità comune ai cristiani dell'Africa, qualcosa che doveva predisporre, non dirò già a cadere nel dualismo manicheo, ma a non scorgerne di primo acchito l'insanabile incompatibilità con una sana teodicea, e quindi a non contrapporre sufficiente resistenza al brillante miraggio delle sue fantasmagorie. Le dottrine teologiche infatti professate da alcuni insigni rappresentanti del cristianesimo africano anteriore ad Agostino appaiono stranamente pencolanti verso l'antropomorfismo. Le intelligenze africane, così ricche di fantasia, provavano difficoltà a concepire una sostanza non materiale e ritenevano pressochè assiomatico che al di fuori della materia, non v'è che il nulla. Sta di fatto che polemizzando con Prassea, Tertulliano aveva scritto sugli albori del terzo secolo: « Quis enim negabit Deum corpus esse, etsi Deus spiritus est? Spiritus enim corpus sui generis, in sua effigie »[1]. E nel *De carne Cristi*, anche più energicamente, il grande apologista sentenziava: « nihil est incorporale, nisi quod non est ». Agostino dal canto suo ritorna innumerevoli volte, nelle sue confidenze autobiografiche, sulla propria incapacità originaria a concepire Iddio come realtà incorporea, e insiste nel rilevare la tendenza ostinata della propria mente ad attribuire ad un potere malefico, diverso da Dio, il peccato ed il male che sono nel mondo. In realtà il manicheismo aveva trovato in Africa un terreno propizio, anche in quei centri dove la più larga penetrazione cristiana avrebbe dovuto più agevolmente ostacolarne il proselitismo. Tanto vero che noi raccogliamo dalle opere polemiche di Agostino convertito la notizia sorprendente che esistevano manichei perfino nel

---

(1) V. sopra, il capitolo: *La disciplina ecclesiastica di Tertulliano*.

recinto delle comunità cristiane; ve n'erano pur nelle fila della gerarchia: uomini, evidentemente, che non ritenevano il dualismo materialistico del sistema manicheo inconciliabile con la teodicea e l'etica del cristianesimo. Non ci meraviglieremo, dopo ciò, troppo se l'intelletto avido e ardente del ventenne Agostino subì anch'esso l'insidioso fascino della esotica religione di Mani.

Ma una mente eletta, un'anima serena e fiduciosa, non possono non avvertire le contraddizioni profonde che viziano ogni sistema dualistico e la incapacità che lo contrassegna di stimolare un individuo o una collettività ad azioni vigorose nella vita. Il lento e spontaneo maturare della propria riflessione; le delusioni scoraggianti provate nell'avvicinare i corifei della setta e nel proporre loro minute obbiezioni, avevano adagio adagio alienato Agostino dal sistema abbracciato con così vivo entusiasmo.

Quando egli sbarcava ad Ostia al cadere del 383, il suo manicheismo stava cedendo terreno a uno sconsolato, rassegnato agnosticismo. Sulle orme degli accademici, il retore numida si andava assuefacendo all'idea che è stolta pretesa cercare una soluzione logica e salda al problema formidabile dell'esistenza universale e che il sapiente ama sottoporre a un dubbio spietato tutte le affermazioni della povera metafisica umana. Due problemi gli sembravano particolarmente ardui: quello riguardante la natura del principio da cui il mondo ha tratto l'essere, e l'altro circa l'intima essenza del male, così fisico come etico. La testimonianza delle *Confessioni* starebbe a provare che l'anno di vita romana non fu, sul terreno filosofico, che un progresso sulla via del dubbio metodico.

Milano doveva riserbare all'ex-manicheo le orientazioni risolutive della sua anima in pena. Il giorno in cui un anonimo amico, verso il quale in verità Agostino ha conservato scarsa riconoscenza dal momento che lo dice gonfio di presunzione, gli pose nelle mani colà la versione latina degli scritti di Plotino, redatta da Mario Vittorino, il famoso retore convertito che aveva avuto ai suoi tempi l'onore di una statua nel Foro Romano, segna realmente una data saliente nella storia della teologia cristiana in Occidente. Poichè in quel giorno colui che doveva fornire al Medio Evo l'edificio teologico più organico

che fosse stato elevato prima di san Tommaso, ebbe a sua disposizione i mezzi dialettici per divincolarsi dal dubbio accademico, per afferrare con sicurezza la verità metafisica, per foggiarsi una nozione adeguata delle realtà spirituali, infine per superare definitivamente i postulati materialistici, così del dualismo manicheo, come della teologia antropomorfistica, professata da Tertulliano. In quegli scritti Agostino doveva attingere una rappresentazione idealistica del fatto gnoseologico; una nozione alta e pura della divinità; infine un apprezzamento equilibrato del mondo, in cui il male è una negazione di esistenza o una parziale partecipazione dell'essere. Il grande mistico neoplatonico, che tanto seguito aveva avuto nella società romana sul declinare del terzo secolo, gli insegnava a risolvere il pauroso problema del male, additandogli nell'universo un magnifico quadro, che ha le sue ombre e i suoi chiaroscuri, ma in cui tutto misteriosamente dipende da una ineffabile realtà spirituale (τὸ αἴτιον πάντων) e ad essa fatalmente aspira: πάντα γὰρ ὀρέγεται ἐκείνου καὶ ἐφίεται αὐτοῦ, φύσεως ἀνάγκῃ.

Ma altri coefficienti, infinitamente più efficaci, entrarono in gioco a Milano per riportare alla superficie dell'anima di Agostino quei filoni cristiani che le cure materne vi avevano deposto e il fatuo miraggio della predicazione manichea vi aveva ottenebrato. Sopra tutto efficaci a dare una impronta al suo pensiero in fermentazione dovettero riuscire l'opera e l'esempio di Ambrogio, l'uomo insigne di dottrina e di governo, che gli discopre i profondi significati della Scrittura, là dove lo squisito uomo di lettere s'imbatteva in grossolanità di espressioni o il filosofo segnalava particolari a prima vista irriverenti per la maestà divina; gli mostra nella sua piena luce la ricca profondità della dottrina cristiana; gli addita nella folla, che ama e riverisce con tanta fedeltà l'illuminato pastore, la nuova società, plasmata dal Vangelo e così bisognosa di guida e di istruzione.

Monica, dal suo canto, che aveva raggiunto il figliuolo, pervenuto ad una brillante posizione sociale, continuava indefessa una di quelle disseminazioni di consigli e di rimbrotti che, accompagnate dal sorriso o dal corruccio di un volto venerato, esercitano così profondo fascino sulle anime docili all'amore filiale.

I due anni di vita milanese furono così trascorsi da Agostino in un indefesso travaglio di elaborazione spirituale. Aiutato dal neoplatonismo, egli si affranca dai vincoli tenaci del materialismo manicheo e naviga verso il porto di una filosofia, su cui Ambrogio addita il profilarsi del faro acceso dalla rivelazione cristiana. Quando nell'autunno del 386, oppresso da un penoso male di stomaco, lascia la scuola e si ritira con un tenue stuolo di parenti e di amici nella villa di Verecondo a Cassiciaco, in vista del Monte Rosa, egli non avrebbe in verità saputo dire con precisione fino a qual punto era un puro filosofo, e dove cominciava il suo cristianesimo. Se il neoplatonismo gli appariva ormai come l'unico sistema degno di uno spirito elevato, d'altra parte notava in esso delle lacune, che lo rendevano monco e inadatto alla educazione del genere umano. Solo la rivelazione cristiana poteva conferirgli i complementi necessari: il dogma del Dio incarnato e redentore; il fatto concreto della società visibile dei fedeli, direttamente partecipe alla vita soprannaturale. Le conversazioni di Cassiciaco; le meditazioni della solitudine campestre illuminano sempre meglio questo duplice fattore di una solida formazione intellettuale: il fattore filosofico e quello religioso.

Nella notte fra il 24 e il 25 aprile del 387 Agostino poteva scendere coscientemente nella piscina battesimale della basilica maggiore di Milano e ricevere dalle mani di Ambrogio, sul capo chino, l'acqua purificatrice. Poteva pure assumere la veste candida dell'illuminato, e intonare con i compagni, nella suggestiva processione notturna, il canto gioioso della risurrezione. Egli era un vero neofita pieno di promesse, e dall'embrione della sua fede stava per isbocciare un portento di apologetica cristiana. La tradizione attribuisce ai due insigni personaggi intenti al rito solenne la composizione del Te Deum. La critica ha oggi restituito l'inno al suo vero autore, un vescovo della Dacia (1). L'attribuzione ad ogni modo è simbolica. Era bene

(1) Niceta di Remesiana. V. A. E. Burn, *Niceta of Remesiana*. His life and works, Cambridge, 1905. L'attribuzione, suggerita dal Burn, trovò un patrocinatore efficace nel Morin, in « Revue Bénédictine », 1890, 151-159; 1894, 49-77; 337-345; un impugnatore prolisso nel Cagin, *L'Euchologie latine étudiée dans la tradition des ses formules et de ses formulaires*, I, Te Deum ou Illatio? Solesmes, 1906.

imaginare che il canto della riconoscenza e della lode cristiana fosse sbocciato nel momento in cui il cristianesimo del IV secolo guadagnava il suo più illustre dottore, per opera di uno dei suoi più saggi vescovi.

Il battesimo dava immediatamente ad Agostino il senso della sua nuova missione. Il suo posto adatto non era più a vendere vane parole di retorica, ma a spezzare in patria il pane della nuova sapienza. Abbandonata la scuola, prende la via del ritorno. Si ferma pochi giorni a Roma. Ma ad Ostia, nell'attesa dell'imbarco, dopo aver trascorso con la madre tripudiante giorni di intenso godimento spirituale, discorrendo cose religiose e toccando, con uno slancio del cuore, attraverso successive ascensioni, oltre ogni più eccelsa possibilità dell'intelletto, « quella regione dell'indefettibile fertilità con cui Dio nutre in eterno Israele con l'alimento della verità e a questa lasciando avvinte le primizie del proprio spirito », Agostino fu colpito da un irreparabile lutto. Monica si ammalava improvvisamente e moriva in brevissimo tempo. Agostino, sopraggiunta frattanto forse l'annuale sospensione della navigazione, tornava a Roma a trascorrervi i mesi dell'attesa. E qui concepiva, e scriveva le prime opere della sua prodigiosa produzione teologico-esegetica.

Così il retore numida che, *trajecto mari*, era venuto a compiere a Roma la maturazione del proprio spirito, doveva arrestarsi nuovamente nella città *caput orbis*, prima di tornare in patria a fare della chiesa africana, della tradizione essenziale del suo pensiero e della sua disciplina, il baluardo più resistente a difesa del cristianesimo romano.

VII

LE POLEMICHE DI AGOSTINO

Sant'Agostino non è, come san Tommaso, il teologo da tavolino che con tenace calma elabora il suo sistema, lo cesella finemente in ogni sua parte: è eminentemente uomo d'azione e di polemica. La sua teologia è la traduzione astratta della sua quotidiana opera cristiana, come la sua illuminata e solerte pratica di vescovo è pura filosofia religiosa in atto. Reduce a pena da Roma e chiusosi nel suo ritiro di Tagaste a menar vita contemplativa con pochissimi amici fedeli, egli ingaggia immediatamente la lotta con la dottrina avversaria del cristianesimo, dalle cui morse egli stesso si era testè svincolato, e i cui predicatori, secondo la stessa frase agostiniana, erano delle insidiosissime reti tese dal demonio per tutto.

Singolare sistema quello che il persiano Mani aveva annunciato e formulato nei suoi scritti nella seconda metà del terzo secolo! Tutte le vecchie correnti della mitologia astrale babilonese erano in esso confluite a rimpolpare il vecchio dualismo mazdeo, sotto l'orpello di superficiali assimilazioni di dottrine giudaiche e cristiane. Era veramente, secondo la definizione di un polemista cristiano, una πολυκέφαλος αἵρεσις [1]. E appunto per questo forse il suo successo era stato così grandioso. Da meno di un ventennio il profeta della nuova religione era stato crocifisso e la pelle del suo corpo, imbottita di paglia, era stata appesa, ad

(1) Così l'aveva battezzato Epifanio di Salamina nel suo *Panarion*, LXVI, 87.

ammonimento, alla porta di Gundesapur, e già la sua dottrina aveva trasvolato in Siria, in Egitto, in Asia Minore, perfino nell'Africa proconsolare [1]. Verso il 293 Diocleziano dirigeva da Alessandria una costituzione a Giuliano [2], bandendo la soppressione della setta, che insidiava, con le dottrine della non resistenza al male e della malvagità della riproduzione umana, le fondamenta stesse della società. La persecuzione così inscenata non riesciva a frapporre ostacoli insormontabili alla propaganda manichea. Per tutto il secolo quarto il manicheismo, strano miscuglio di metafisica e di poesia, che in un'epoca di nessun senso scientifico-sperimentale doveva esercitare con le sue intuizioni un singolare fascino, appare, insieme al neoplatonismo, come uno dei rivali più pericolosi che contendessero il terreno all'avanzata trionfale del cristianesimo.

Frammenti degli scritti di Mani rintracciati di recente in opere di vecchi polemisti cristiani e maomettani; documenti di propaganda venuti improvvisamente alla luce nell'estremo Oriente, ci pongono oggi in grado di delineare nella sua interezza il profilo della cosmologia e dell'etica manichea, di assaporarne l'esotico sapore, che era sembrato così seducente al giovane Agostino, partito alla ricerca di una spiegazione razionale dell'universo, da lasciarsene allettare per non meno di nove anni [3].

---

(1) Della propagazione, straordinariamente rapida, del messaggio manicheo nel bacino del Mediterraneo ha tracciato un quadro diligente Em. De Stoop, *Essai sur la diffusion du Manichéisme dans l'Empire Romain*, Gand, 1909 (« Recueil de travaux publiés par la faculté de Philosophie et Lettres » 38). Il saggio va completato mercè i nuovi ritrovamenti letterari di scritti provenienti dalle polemiche cristiane dell'Anatolia e della Siria, e di quelli rivelanti l'esistenza della propaganda manichea nell'Estremo Oriente e nell'Asia centrale.

(2) *Cod. Greg.*, XIV, 4: *De maleficis et manicheis*. Cfr. Mommsen, *Ueber die Zeitfolge der Verordnungen Diokletians*, nelle « Abhandl. der Akad. d. Wiss. zu Berlin », 1860, pag. 443.

(3) Diamo qui di scorcio un rapido profilo del sistema, quale crediamo lo si possa verisimilmente ricavare dalle vecchie e nuove fonti di cui disponiamo. Per più ampie informazioni, v. l'articolo fondamentale di K. Kessler, *Mani, Manichäer* nella « Realencyklopadie fur protestantische Theologie und Kirche », XII B, 193 e segg. Dei ritrovamenti nell'Estremo Oriente, per opera delle missioni scientifiche francese, tedesca, russa, (Müller, von Le Coq, Radloff, Stein, Pelliot), v. una registrazione completa, fino alla data di pubblicazione, in P. Alfaric, *Les Ecritures ma-*

« Prima che l'universo visibile, insegnava Mani, avesse origine, sussistevano due supremi principi: l'uno buono, l'altro perverso. La dimora del primo, del Padre della Grandezza, era nella regione della Luce. Egli si moltiplicava in cinque ipostasi: l'intelligenza, la ragione, il pensiero, la riflessione, la volontà. La dimora del sovrano delle tenebre era invece nella terra oscura e le sue ipostasi erano il fumo, il fuoco, il vento, l'acqua, l'abisso. Il sovrano delle Tenebre concepì vaghezza della terra luminosa. Le cinque ipostasi celestiali tremarono all'imminenza dell'assalto. Il Padre della Grandezza pensò: dei miei cinque mondi, fatti per la gioia e per la pace, nessuno manderò alla guerra. Io stesso affronterò l'avversario. Evocò allora la Madre della Vita e questa a sua volta l'etereo Uomo primordiale. Il quale si coprì da prima con la soave brezza mattutina; si avviluppò di luce come in un mantello scintillante; gettò sulla luce la fluidità delle acque; impugnò il fuoco come una lancia, e si precipitò dall'alto della regione luminosa, alla difesa della sua minacciata frontiera. Lo precedeva un angelo, recante nella destra la corona della vittoria. L'uomo primordiale proiettava dinanzi a sè la sua luce e, scorgendola, il sovrano delle Tenebre pensò: Ecco, quel che andavo cercando lontano, lo troverò presso di me. Si armò anch'egli dei suoi cinque elementi e affrontò l'Uomo primordiale. In procinto di essere sopraffatto, questi, simile a chi volendo sopprimere un nemico gli dona un dolce avvelenato, pensò di darsi, con i suoi cinque figli, in pasto

---

nichéennes, I. Vue generale; II Étude analytique, Paris, Nourry, 1918 (su cui v. la notizia bibliografica in « Rivista degli Studi Orientali », vol. VIII, pag. 444 e segg.). Fonti polemiche nuove cristiano-orientali, in C. W. Mitchell., *S. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan*, transcribed from the palimpsest B. M. Add. 14623: I. *The Discourses addressed to Hypatius*; II. *The Discourse of Domnus*; in « Recherches sur le Manichéisme » I. *La cosmogonie manichéenne d'après Théodore bar Khòni*, par Franz Cumont; II. *Extrait de la CXXIII Homélie de Sévère d'Antioche*; III. *L'inscriptions de Salone*, par M. A. Kugener et Franz Cumont. Bruxelles, Lamertin, 1908-1912. La fonte da cui noi attingiamo più ampiamente è quella che possiamo chiamare frammento Pelliot, ritrovato in cinese nelle grotte dei cento Budda di Tuen-Uang, sulla cui interpretazione v. il nostro studio: *La prima coppia umana nel sistema manicheo*, in « Saggi sul cristianesimo antico », Roma, Lib. di Cultura, 1923. Una lucida sintesi della nostra attuale conoscenza del manicheismo è in F. C. Burkitt, *The Religion of the Manichees*, Cambridge, University Press, 1925.

al vincitore. Ma male glie ne incolse. Quando i figli delle Tenebre ne ebbero assaporato, i cinque dei luminosi che avevano combattuto con l'uomo primordiale smarrirono l'intelligenza. L'uomo primordiale però ricuperò presto la ragione e per sette volte levò al Padre della Grandezza un'accorata preghiera. Mosso a pietà, il Padre evoca lo Spirito Vivente e questi vola ad affrancare il prigioniero delle Tenebre. Lo chiama a nome, lo trae con la destra fuori della sua prigione, e si accinge poi a riscattare tutti gli elementi di luce che la vittoria del sovrano delle Tenebre aveva trascinato nell'abisso. A tal fine lo Spitito Vivente comanda a tre dei suoi figli che l'uno uccida, l'altro scuoi gli arconti figli delle Tenebre, il terzo li conduca alla Madre della Vita. La Madre della Vita distende il firmamento con le loro pelli, ne fa dodici cieli. Sono poi gettate le loro carcasse sulla dimora delle Tenebre: ne nascono otto terre. Non era così esaurita la quantità di luce che gli arconti tenevano ancora avvinta. Manifestando loro le sue forme raggianti, lo Spirito Vivente li costringe a restituirne una nuova porzione, per formarne due vascelli luminosi, il sole e la luna, destinati a traghettare la luce adagio adagio affrancata dai vincoli del sovrano tenebroso, e tutte le stelle. Dopo ciò un terzo essere redentore, il Messaggero, imprime a tutta la macchina cosmica così formata il suo ritmico movimento e l'automatico processo di purificazione della luce ha principio ».

« Quando il sovrano delle Tenebre vide l'immenso piano concepito ed attuato per strappargli gli elementi di luce che la vittoria sull'Uomo primordiale ed i cinque suoi elementi gli aveva procacciato, concepì profondi sentimenti di irritazione e di gelosia, i quali gli suggerirono di foggiare i corpi umani e in essi le forme dei due sessi, la maschile e la femminile, onde imitare i due grandi vascelli luminosi, che sono il sole e la luna. Affinchè, come questi nel processo di reintegrazione cosmica in cui è tutta la ragione dell'universo, servono al trasporto della luce affrancata verso la sua primitiva sede, così i sessi, vascelli nefandi di oscurità, servissero a tenere indefinitamente prigioniera la luce e a farla senza posa trasmigrare attraverso l'esistenza del male e del dolore. Come quando un gioielliere, ritraendo

la forma di un elefante bianco, l'incide su di un cammeo: così il sovrano delle Tenebre ricapitolò nell'organismo umano le fattezze del cosmo. Imprigionò l'etere puro nella città delle ossa; suscitò il pensiero oscuro e vi piantò un albero di morte. Imprigionò poi il vento mirabile nella città dei nervi; suscitò il sentimento oscuro e vi piantò un albero di morte. Imprigionò la luce nella città delle vene; suscitò la riflessione oscura e vi piantò un albero di morte. Imprigionò l'acqua monda nella città della carne; suscitò l'intelligenza oscura e vi piantò un albero di morte. Imprigionò il fuoco celeste nella città della pelle; suscitò il ragionamento oscuro e vi piantò un albero di morte. I cinque alberi mortiferi piantati dal sovrano delle Tenebre si espandono nel misero organismo dell'uomo. L'albero del pensiero oscuro preme dentro la città delle vene: il suo frutto è l'odio. L'albero del sentimento oscuro spinge dentro la città dei nervi: il suo frutto è l'iracondia. L'albero della riflessione oscura stimola dentro la città delle vene: il suo frutto è la lussuria. L'albero dell'intelletto oscuro cresce nella città della carne: il suo frutto è la collera. L'albero del ragionamento oscuro sospinge la città della pelle: il suo frutto è la fatuità. L'uomo è così come stretto in un cesto, intessuto di serpenti, che con la testa verso di lui emettono il loro alito velenoso, Per questo la Madre della Vita, l'Uomo primordiale, lo Spirito Vivente, il Messaggero, vollero, continuando la loro opera misericordiosa, invocare per lui un nuovo salvatore. E questo fu Gesù. Gesù, il luminoso e il paziente, destò l'inconsapevole Adamo, e gli additò il lungo martirio della luce nel mondo, esposta agli artigli delle belve e ai denti dei ghiottoni, mescolata a quanto esiste, chiusa nel lezzo delle tenebre. Illuminato dalla grande rivelazione, Adamo si guarda intorno e scoppia in singhiozzi. Lêva come belva ruggente la sua voce; si strappa i capelli; e grida: maledizione a colui che ha formato il mio corpo, che ha così fatto schiava la mia anima di luce, maledizione agli arconti tenebrosi che l'hanno trascinata in ceppi! ».

La fantastica e lussureggiante mitologia manichea, di cui questa sintesi non è che un pallido saggio, esposta da un predicatore religioso che era nel medesimo tempo un poeta,

collegando intimamente la vita dell'uomo a tutta l'esistenza cosmica; introducendo un parallelismo minuto fra il macrocosmo visibile e il microcosmo che è l'organismo umano; col pessimismo che era alla sua base e l'ascetismo artificioso cui conduceva; doveva, come ho detto, far facile presa sulla mentalità ascientifica del secolo IV. Era la teosofia del tempo, come la teosofia è il manicheismo dei nostri giorni.

Poichè l'esistenza mondiale non è altro che la continuazione drammatica di una lotta fra il bene e il male, fra la luce e le tenebre, iniziatasi all'origine delle cose con un insuccesso del principio buono; poichè tutte le manifestazioni fisiche della vita cosmica sono episodi di un processo di reintegrazione, cui sottostà con lentezza fatale il contingente di luce che il sovrano delle Tenebre tiene tuttora prigioniero nella sua materia; il valore della vita umana sgorga unicamente dallo sforzo paziente che sia compiuto per facilitare la purificazione della luce e per impedire la continuazione della sua prigionia.

L'uomo pio farà di tutto quindi per rispettare la luce che geme e soffre in ogni essere vivo; si studierà di adottare ogni mezzo per agevolarne il riscatto, per sventare l'opera del sovrano tenebroso che cerca invece di perpetuarne la schiavitù. L'asceta, l'eletto, è in maniera particolare simile ad un filtro della luce, che egli inghiotte con gli alimenti. La sua vita dedita alla purità e alla propaganda della vera dottrina, lo rende strumento di reintegrazione degli elementi luminosi che vengono a contatto con lui. Egli inculcherà a tutti, propagandista di un malthusianismo teologico anzichè economico, l'avversione alla fecondazione riproduttrice, affinchè gli uomini non siano fino in fondo vittime del tranello teso loro dal demonio con la formazione dei sessi, vascelli infausti di perdizione.

Naturalmente, come tutti i grandi sistemi religiosi, anche il manicheismo, staccandosi dal suo ceppo iranico e trasmigrando nel mondo, cerca di adattarsi, con fenomeno naturale di mimetismo etico ed intellettuale, ai sistemi dominanti nei luoghi dove viene a tentare la sua propaganda. E come nell'estremo Oriente assorbe appariscenti elementi buddhistici, in Occidente si sforza di prendere a prestito dal cristianesimo quanto è compatibile con

i propri postulati dualistici. Noi ne cogliamo le tracce nella Spagna del IV secolo cadente, nell'indecisa ascesi priscillianista; e lo incontriamo nell'Africa di Agostino, insinuatosi perfino su pei gradi della gerarchia ecclesiastica (1).

Di fronte a questa subdola tattica di penetrazione, più urgente appariva il bisogno di neutralizzarne e possibilmente arrestarne il proselitismo. Fresco ancora del bagno battesimale, sant'Agostino si accinge a commentare il racconto genesiaco della creazione, contro i miti di Mani: studia i costumi severi, ma senza ostentate aberrazioni della Chiesa, e li pone a raffronto con l'ipocrita austerità dei manichei (2). Ordinato prete nel 391 conduce a viso aperto, in ogni occasione, contro il manicheismo, una campagna diuturna la cui efficacia dovette essere stra-

---

(1) Il più illustre e operoso corifeo della setta in Africa all'epoca di sant'Agostino è Fausto di Milevi. Nato di umilissima estrazione (« fastidiebat... domum patris sui, hominis pauperis milevitani » *Contra Faustum*, V, 5), era passato al manicheismo già adulto. La conversione — ed egli se ne vantava — l'aveva indotto ad abbandonare famiglia e sostanze. Si era formato una cultura, mercè sforzi che avevano seriamente compromesso la sua salute. Agostino stesso riconosce che conduceva la propaganda con arti raffinate. Egli ricorda e confessa d'esserne stato affascinato: « delectabar autem et cum multis vel etiam prae multis laudabam ac ferebam » (*Conf.*, V, 6). Rappresentava in realtà una pericolosissima imboscata del demonio (« magnus laqueus diaboli » ib., v. 3). Arrestato a Cartagine nel 386 su denunzia dei cristiani, fu da prima condannato al confino e poi graziato (*Contra Faustum*, V, 8). Un altro propagandista entusiasta del manicheismo nei circoli più vicini ad Agostino, proprio ad Ippona, è il prete Fortunato. Ortodossi e donatisti, lo invitarono nel 392 ad un contraddittorio con Agostino. Esso cominciò il 28 agosto nei bagni di Sonio e continuò l'indomani (Possidio, *Vita Augustini*, 6; Ag., *Contra Fortunatum*). Fortunato dovette dare partita vinta al suo contradittore e abbandonare Ippona. Un altro prete manicheo ne prese il posto. A lui forse è diretta la lettera 79, con la quale sant'Agostino invita anche lui ad una discussione pubblica. L'invito fu accettato e il *Contra Felicem* ne sarebbe il risultato? Può darsi. Anche questa volta la vittoria del vescovo cristiano fu completa. Ma la circolazione del manicheismo, aperta o clandestina, nell'Africa dei tempi agostiniani, ha prove più impressionanti. Sant'Agostino venne a sapere un giorno che a Malliana nella Numidia un diacono tal Vittorino, era uditore manicheo e da tempo perseguiva un'intensa opera di propaganda. La repressione disciplinare del vescovo fu durissima e la promessa della conciliazione fu rilasciata solo a patto di una completa denunzia dei proseliti della regione (*Ep.* CCXXXVI). Negli ultimi lustri della sua vita, la polemica antimanichea di sant'Agostino tace. La polemica antipelagiana ne prende il posto: in più di un significato.

(2) *De Genesi contra Manichaeos libri duo* del 389, redatto a Tagaste, in Migne, *P. L.*, XXXIV, 173-220; cfr. *Retr.*, I, 1); *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum*, (Migne, *P. L.*, XXXII; cfr. *Retr.*, I, 7; cominciato a Roma nel 388, compiuto in Africa l'anno successivo).

ordinariamente intensa. Nel *De utilitate credendi* ad Onorato esalta il merito della fede semplice e volenterosa nella economia della esperienza religiosa. La serie delle opere antimanichee, che si seguono ininterrotte per un quindicennio: (*De duabus animabus, Contra Fortunatum, Contra Adimantum, Contra Epistolam Manichaei quam vocant fundamenti, Contra Faustum Manichaeum, De actis cum Felice Manichaeo, De natura boni, Contra Secundinum*) esaminano tutti i principali punti di dissenso fra la mitologia e la psicologia del manicheismo e la concezione platonico-cristiana che Agostino si era venuto foggiando durante la sua permanenza in Italia [1].

Egli mostra così l'assurdità insanabile di ogni dualismo cosmico; pone in luce l'essenza spirituale di Dio natura purissima, incapace di qualsiasi mescolanza o fusione con elementi inferiori; spiega il concetto negativo del male; difende con vigore di neofita l'esistenza incontrovertibile del libero arbitrio; celebra i meriti della Chiesa cristiana, che offre alle masse un insieme di credenze religiose salde e coerenti.

In questo primo fervore di polemiche antimanichee, in cui il convertito porta tutta la veemenza del suo animo di disilluso, le affermazioni della libertà umana, della non esistenza del male, che non è una realtà, bensì una pura negazione o una parziale partecipazione di bene, appaiono in Agostino nette e precise. È avvenuto nella sua anima un completo capovolgimento di valori, e il suo sistema mentale rappresenta realmente l'antitesi della professione manichea [2].

Il prete e il vescovo di Ippona rimasero sempre in questa linea ideale, o non più tosto, sbollito l'ardore della polemica, qualcosa del vecchio pessimismo manicheo affiorò di nuovo alla superficie della sua coscienza, portandola a quella desolata con-

---

(1) Tutti questi scritti, in una nuova edizione critica per cura di J. Zycha nel CSEL XXV, 1 e 2. A. Jülicher, nella « Theologische Literaturzeitung », 1892, 411 l'ha però giudicata *ungenügend*.

(2) L'*ad Orosium contra Priscillianistas et Origenistas* del 415 (Migne, *P. L.*, XLII, 669-678) non ha che indiretti spunti antimanichei. I due libri *contra adversarium legis et prophetaram* del 420 (Migne, *P. L.*, XLII, 605-666) hanno di mira un marcionita (v. Harnack, *Marcion*, 340*-349*).

cezione della predestinazione alla salvezza o alla rovina eterna, che traspare dalle ultime manifestazioni della sua attività teologica? E non aveva forse ragione Giuliano di Eclano di chiamare Agostino, dopo il 420, nuovamente manicheo e di stabilire un irriducibile dissidio fra le prime opere del neoconvertito e gli scritti del vescovo, maturati negli anni tardivi del suo ministero pastorale e del suo fosco predestinazianismo? La risposta l'avremo esumando i tratti principali della polemica che Agostino ingaggiava verso il 412 contro il pelagianismo. Fu lotta aspra e perigliosa, che meritò nei secoli al grande teologo africano l'appellativo di « dottore della grazia ».

Sui primi anni del secolo quinto viveva a Roma e vi godeva fama di singolare virtù un monaco scotto, di nome Pelagio [1]. Era aitante della persona; simpatico all'aspetto; ricco di quelle

---

(1) « Pelagius ist der älteste uns bekannte britisch-irische Kirchenschriftsteller » Bard. IV, 515. Gennadio (*De viris inl.*, 42) dice di lui: « Pelagius haeresiarcha, antequam proderetur haereticus, scripsit studiosis viris necessarios tres *de fide Trinitatis* libros et pro actuali conversatione *Eclogarum ex divinis scripturis librum unum* capitulorum indiciis in modum sancti Cypriani martyris praesignatum. Post, haereticus publicatus, scripsit haeresi suae faventia ». I libri sulla Trinità sono perduti. Il *liber eclogarum* è probabilmente identico col *capitulorum* o *testimoniorum liber* menzionato da sant'Agostino (*de gestis Pelagii*, III, 7 e *contra duas epp. pelagian.*, IV, 8, 21). Tra i *faventia* all'eresia, vanno annoverati, l'*epistola ad Demetriadem*, tra le lettere geronimiane e agostiniane, (Migne, *P. L.*, XXX, 14-45 e di nuovo XXXIII, 1099-1120), il *Libellus fidei ad Innocentium Papam.* (Migne, *P. L.*, XLV, 1716-1718), frammenti di un *de natura*, (*P. L.*. XLVIII, 598-606), di un *de libero arbitrio* (ib., 611-615; cfr. Mercati e Souter, in « The Journal of Theological Studies », 1907, 516-529, 1911, 32-35), qualche altra lettera. Un commento pelagiano a san Paolo avevano tentato ricostruire di su rifacimenti posteriori lo Zimmer (*Pelagius in Irland*, Berlin, 1901), il Riggenbach (*Unbeachtet gebliebene Fragmente des Pelagius-Kommentars zu den paulinischen Briefen*, Gütersloh, 1905) il Hellmann (*Sedulius Scottus*, München, 1906, pag. 147 e segg.). Di questo commentario abbiamo ora il completo testo originale, desunto, principalmente, di su un codice di Karlsruhe, del nono secolo, A. Souter, *Pelagius's Expositions of thirteen Epistles of St. Paul*: I. Introduction; II. Text: (nei « Texts and Studies », Cambridge, IX, University Press, 1922 e 1926). Bisogna riconoscere che il commentario paolino non ci dà il Pelagio che la polemica di Agostino e la stessa lettera a Demetriade ci avrebbero lasciato attendere. È da pensare che il Pelagio pedagogo e moralista fosse più esplicito e conseguente del Pelagio esegeta. Ed è da pensare pure che la polemica di sant'Agostino è più l'esposizione delle sue idee, che la confutazione delle altrui. Sull'attribuzione a Pelagio del *de induratione cordis Pharaonis*, v. Morin, in « Revue Bénédictine » del 1909, pag. 163 e segg. Sui rapporti fra Pelagio e l'Ambrosiastro, v. il mio saggio in « Ricerche religiose » IV, 1 e Souter, *The Earliest latin Commentaries on the Epistles of St. Paul*, Oxford, 1927.

doti di sottigliezza e di brio, di cui la sua razza ha avuto sempre a dovizia. La piacevolezza della sua conversazione; l'austerità dei suoi costumi; l'interesse curioso per la sua origine esotica, lo facevano ricercato nei salotti dell'aristocrazia romana. E poichè le nobili famiglie cristiane di Roma si piccavano in quel tempo di ostentare la loro predilezione per l'uno o per l'altro rappresentante esimio della cultura ecclesiastica, egli divenne rapidamente il beniamino della famiglia degli Anici Probi che l'ospitavano volentieri nella loro splendida casa sul *Collis Hortorum*, il Pincio, e di quella dei Valeri, che dimoravano al Celio. Un giorno, in un salotto romano, ad un vescovo capitò di pronunciare la frase su cui Agostino aveva intessuto tanta parte delle sue *Confessioni*, l'invocazione cioè a Dio: « da quod iubes et iube quod vis — concedi quel che comandi e comanda poi pure quel che vuoi ». All'udirle, Pelagio, che era presente, si mostrò altamente scandalizzato, dicendo che gli sembrava indegno di Dio e offensivo per la natura umana chiedere a Lui che effettuasse, in questa, l'esecuzione dei comandi del bene. Pelagio concepiva la vita etica inculcata dal cristianesimo come una esplicazione, non propriamente agevole, ma nè pure impervia, delle facoltà e attitudini umane. Più tardi, scrivendo per la monacazione di Demetriade quella sua lettera-programma che è un capolavoro di perizia ed acume pedagogico, egli esponeva con discrezione consumata le linee fondamentali del suo pensiero. Vi mostrava così che le virtù proposte e inculcate dal cristianesimo non costituiscono idealità inaccessibili; che per attuarle non è necessaria una speciale assistenza divina, è bensì sufficiente quell'aiuto remoto e indiretto che Dio ci concede con la visione delle sue opere meravigliose nel mondo, con l'esempio mirabile dei suoi santi e in particolare di Gesù. Nella rocca della nostra coscienza, egli ammoniva, risiede un incorruttibile giudice, che, suscitando compiacimento intimo per le nostre opere buone, disgusto e rancore per le nostre opere malvagie, pone in noi stessi la legge del nostro merito. Senza dubbio la colpa fatale di Adamo, quelle di tanti nostri avi, pesano, funeste, sulle nostre capacità elettive e le spingono con rude impulso al male. Ma questo non vuol dire che ne sia rimasta debilitata la nostra

capacità di ben fare: il nostro libero arbitrio, che è la gemma del nostro essere umano, è integro oggi come il giorno in cui Adamo uscì dalle mani creatrici di Dio. Si tratta semplicemente di un esempio perverso che essi ci hanno dato, e che esercita su noi un malefico fascino, cui però possiamo gagliardamente e vittoriosamente reagire. Occorre, s'intende, vigilare con assiduità, affinchè alla lampada dell'anima nostra non venga mai a mancare l'olio delle rette intenzioni e dei santi propositi. Ma con una sana pedagogia che inizi l'animo al bene operare fin dai primi anni — poichè « in cunctis fere rebus citius assuescitur omne quod tenerum est » — è possibile assurgere alle più eccelse vette della rettitudine cristiana.

Il vescovo che aveva per primo pronunciato la frase incriminata e che doveva essere amico di Agostino, fece giungere a questi notizia del commento aspro del monaco, destandone così il legittimo allarme. Ma ben più da vicino doveva rivelarglisi l'avversario, pochi anni dopo.

All'addensarsi gotico sul cielo di Roma molte famiglie nobili traversarono prudentemente il mare. Pelagio seguì, con l'amico Celestio, la famiglia di Anicia Faltonia Proba. Furono così a Cartagine. Agostino, tutto assorbito dalla campagna antidonatistica, non potè lì per lì prestare alle loro persone e alle loro idee soverchia attenzione. Ma quando, partito Pelagio per l'Oriente, Celestio cominciò, con la sua inesauribile facondia di avvocato, a insinuarsi nelle famiglie cristiane del gregge di Aurelio, per stendervi l'insidia del suo sistema naturalistico, Agostino corse rapidamente alla riscossa e inaugurò la lotta che doveva fruttargli i più contrastati, ma anche i più gloriosi allori.

Col suo rapido intuito fissò subito nettamente i capisaldi della controversia. Pelagio e i suoi rumorosi seguaci negavano in sostanza il peccato originale come colpa che abbia viziato la natura umana sì da trasmettersi con l'atto stesso della generazione; affermavano che già prima di Cristo, non diversamente da quel che è possibile dopo, l'uomo era stato naturalmente capace di operare tutta la virtù, senza bisogno di alcun soccorso straordinario. Il vescovo d'Ippona intravide il pericolo cui era esposta la stabilità della organizzazione cristiana di fronte al superbo moralismo dei

nuovi predicatori. Si trattava, in fondo, di sapere, puramente e semplicemente, se la redenzione effettuata da Cristo implica un ineffabile, ma reale, rinnovamento interiore, o si riduce più tosto ad un esempio profferto: se la vita cristiana implica una palingenesi completa della psiche e dei costumi o invece una mera continuazione della Legge; se, quindi, è necessaria la partecipazione ad una efficace grazia divina per l'adempimento dei precetti cristiani, mediante i sacramenti, che ne sono i veicoli, ed una chiesa, che ne è l'amministratrice, o pure la natura umana possiede tuttora incolumi le attitudini originarie dell'essere che uscì dalle mani di Dio, come coronamento della creazione universa.

Va detto subito che nel 411 la polemica pelagiana non trovava Agostino nel medesimo stato intellettuale che contrassegna i primi anni della sua lotta antimanichea. Validi argomenti, così interni come esterni, inducono a ritenere che fra il 396 e il 397 (1), in seguito all'attenta lettura del commento dell'Ambro-

(1) Le indagini personali mie sull'argomento, esposte a varie riprese, hanno trovato la loro espressione definitiva nello studio *Agostino e la colpa ereditaria* in « Ricerche religiose » II, 5. A. von Harnack aveva scritto (Dogmengeschichte, III³, 44 e segg.) che mentre alle teorie agostiniane intorno ai sacramenti, alla fede, alla chiesa, hanno offerto elementi l'Ambrosiastro e Ottato di Milevi (col nome di Ambrosiastro, com'è noto, si suole indicare, dai tempi di Erasmo, l'autore degli preudo-ambrosiani *Tractatus in Paulum*, e delle pseudo-agostiniane *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti*), quelle invece intorno al peccato e alla grazia sono state ammannite all'ipponese da sant'Ambrogio. Io ho cominciato col revocare in dubbio questa seconda dipendenza. La concezione ambrosiana della colpa di origine e della sua effettiva trasmissione attraverso il genere umano ha qualcosa di vago, impreciso, indeterminato, per nulla paragonabile col realismo cupo e tragico della raffigurazione agostiniana (cfr. specialmente *En. in Ps.*, XLVIII, 8-9 ed. Petschening C S E L, LXIV; *Exp. psalmi* CXVIII, 7-8, ed. Petschening, C S E L, LXII; *Expl. psalmi* XXXVII, 38). Sta di fatto invece che il pensiero antropologico di sant'Agostino ha subito, fra il 396 e il 397, un passaggio brusco e un'alterazione sensibilissima. Noi lasciamo nel 394-395 il sant'Agostino del *De libero arbitrio*, che si immagina gli organismi di Adamo e d'Eva nel paradiso terrestre come sostanze eteree, trasformate dalla disobbedienza fatale in corpi carnali; che enumera, quali conseguenze della colpa, la mortalità, l'ignoranza, il rivestimento corporeo; che dichiara come noi siamo divenuti allora *mortales et ignari et carni subditi* (III, 54); che non attribuisce al sistema traducianistico una prevalenza sulle altre teorie circa l'origine dell'anima umana (III, 59); che insinua vagamente come la sola colpa originale non possa far condannare un essere, altrimenti innocente, al supplizio eterno: « non enim metuendum est, ne via esse potuerit media quaedam inter recte factum atque peccatum, et sententia iudicis

siastro su san Paolo, il pensiero di Agostino circa la potenzialità etica della natura umana e i nostri rapporti con Adamo peccatore, subì sensibili modificazioni. Mentre prima di quel tempo, saturo ancora di reminiscenze neoplatoniche e di esegesi ambrosiana, Agostino sembra ritenere che una colpa non personale è incapace di condannare un essere, altrimenti innocente, al supplizio eterno; che le nostre capacità spirituali non sono state sostanzialmente pervertite dalla colpa di Adamo; e che quindi ogni individuo umano reca ancora nelle proprie mani il destino d'oltre tomba, dopo quell'epoca invece il pensiero agostiniano sembra pencolare con sempre maggiore accentuazione verso un

---

media esse non possit inter praemium atque supplicium », (III, 66). Fino a questo momento Agostino, fresco ancora del suo bagno neoplatonico e della sua iniziazione ambrosiana, concepisce la natura di Adamo e d'Eva prima della caduta come una natura eterea ed impalpabile, e nel nostro involucro materiale scopre la conseguenza incomoda della colpa. In altri termini fa derivare dalla colpa una *alterazione* organica, non già una *perversione* di un organismo già carnale. Secondo le opere agostiniane antecedenti al 395 noi, in seguito al peccato originale, siamo divenuti *carni subditi*; poco più tardi invece Agostino insegna che da allora noi siamo divenuti *concupiscentiae subditi*. A prima vista si potrebbe essere inclinati a pensare che l'opinione più pessimistica sia la prima, apparendo il transito da natura eterea a natura corporea un deterioramento sostanziale. Ma in realtà non è così. Simile transizione infatti avrebbe potuto di per sè lasciare intatta, nel nuovo composto umano, la capacità dello spirito di effettuare la propria riabilitazione. Introducendo invece in un organismo già di per sè carnale il turbamento inestinguibile della sensualità, il peccato, nel nuovo atteggiamento agostiniano, ha soppresso di colpo le possibilità stesse del libero arbitrio, ormai irrimediabilmente schiavo del male. Sant'Agostino stesso quando, a mente riposata, evoca il processo evolutivo del proprio pensiero, non dissimula i cambiamenti. Proprio alla vigilia della morte, nel *De dono perseverantiae*, diretto agli anti-semipelagiani di Marsiglia, Prospero e Ilario, dice esplicitamente: « si enim quando libros de libero arbitrio laicus coepi, presbyter explicavi, adhuc de damnatione infantium non renascentium et de renascentium liberatione dubitarem, nemo, ut opinor, esset tam iniustus atque invidus, qui me proficere prohiberet, atque in hac dubitatione remanendum mihi esse judicaret », (XIII, 30). Gli scritti agostiniani del 396-397, quelli stessi con cui si inaugura la carriera vescovile dell'Ipponese, le questioni cioè a Simpliciano e la raccolta delle ottantatrè questioni, mostrano che Agostino era già uscito, in quell'epoca, dalla sua *dubitatio*. Da quel momento tutta l'umanità gli appare come conglutinata in Adamo, peccatrice e condannata in lui; il peccato di origine è da allora descritto come una infezione che si propaga inesorabile di padre in figlio attraverso l'atto della riproduzione, il quale, svolgendosi in uno stato di turbamento organico che è conseguenza diretta della colpa e colpa esso stesso, determina la trasmissione di questa colpa nella nuova creatura. Questa, incorsa nella medesima reità del primo padre peccatore, porterà la traccia della caduta originaria così nel corpo, nel persistente e irriducibile pungolo della sensualità irragionevole,

desolato pessimismo, circa l'umana natura e i suoi poteri etici: tutta l'umanità appare ormai ad Agostino come conglutinata in Adamo, peccatrice e condannata in lui (*massa damnata*). Il peccato d'origine è da quel momento descritto da lui come una infezione mortifera che si propaga inesorabile di padre in figlio, mediante l'atto della riproduzione carnale. Poichè questa avviene in un attimo di parossismo organico, che è conseguenza diretta della colpa, assume la figura etica di colpa essa stessa, e determina *ipso facto* la trasmissione del primo peccato nella nuova creatura. La quale recherà lo stigma originario così nel corpo, con il persistente e irriducibile pungolo della sensualità irragio-

---

come nell'anima, concepita, per esigenza logica del sistema, trasmessa per le vie della generazione. L'umanità è dunque uno sciagurato conglomerato di dannati, che nulla possono a rigore meritare da Dio e a cui è solo concesso ormai lo sperare perdono e riscatto dalla benevola grazia del Padre, e dal decreto della sua predestinazione. (*De diversis quaest.*, I, 2, 16; *De octoginta tribus quaestionibus*, q., 68, 3). Che cosa c'è stato di nuovo nella vita spirituale di sant'Agostino nel biennio decisivo 395-396, capace di fare assumere al suo pensiero un orientamento così inatteso e così ricco di conseguenze? Quale autore o quale lavorio di riflessione personale l'hanno condotto a una nozione così fosca del peccato originale, additato come un cancro che rode implacabilmente le viscere dell'umanità?

Per rispondere, occorre prendere le mosse da una informazione autobiografica delle *Retractationes* (I, 23, 25. Ed. Knoell, C S E L, XXVII). In essa Agostino ricorda come, *adhuc presbyter*, aveva dettato alcune dilucidazioni sulla lettera ai Romani, già esposte oralmente agli amici, intitolandole: *Expositio quarumdam propositionum ex epistula ad Romanos*. Aggiunge come allora non era riuscito a comprendere il vers. 14 del c. VII, non intendendo come si potesse applicare all'apostolo il qualificativo di *carnalis*. Ma, soggiunge testualmente, « lectis quibusdam divinorum tractatoribus eloquiorum, quorum me moveret auctoritas, consideravi diligentius et vidi etiam de ipso apostolo posse intelligi quod ait: scimus quoniam lex spiritalis est, ego autem carnalis sum. Quod in eis libris, quos contra pelagianos nuper scripsi, quantum potui diligenter ostendi ». Ecco, dunque. Nel momento di concludere il *de libero arbitrio* le conversazioni con gli amici di Ippona e di Cartagine inducono Agostino ad analizzare il pensiero paolino nella lettera ai Romani. Egli si imbatte in passi che mettono a dura prova la sua concezione della vita spirituale e la valutazione dei poteri elettivi dell'anima umana. Cerca di spiegarli come meglio può e si spinge fino ad affrontare l'esegesi integrale dell'oscuro testo. Ma un commento paolino di scrittore cristiano molto autorevole, che gli capita fra le mani, mentre gli fa constatare la difficoltà della impresa, gli rivela compiutamente il senso dei più misteriosi versetti e imprime al suo sistema soteriologico una direzione nuova. Qual commento può essere mai? Di qui deve prendere le mosse la ricerca. Ora c'è un dato di fatto, molto esiguo all'apparenza, ma in sostanza molto significativo. È tipica, sia per la forza espressiva dell'insieme come per la sua singolarità idiomatica e stilistica, la frase con cui Agostino esprime la solidarietà degli uomini in Adamo peccatore: son tutti con lui una

nevole, come nell'anima, in cui viene a prolungarsi la reità incorsa dal primo padre peccatore. Affinchè una simile nozione del peccato d'origine fosse in armonia con la dottrina circa l'origine dell'anima, Agostino fu logicamente indotto a patrocinare, non il sistema creazianistico, non potendosi ammettere che Dio crei un'anima maculata, bensì quello traducianistico, che sostiene la simultaneità della trasmissione dell'anima e del corpo, mediante la generazione. In complesso, l'umanità appare ad Agostino come un conglomerato inizialmente indistinto di dannati, i quali nulla possono a rigore meritare da Dio e ai quali è

---

globale *massa damnata*. La frase è originale di Agostino o deriva da fonti anteriori? La *Vulgata* ha *massa* una dozzina di volte, delle quali quattro nel Nuovo Testamento (*Rom.*, IX, 21; XI, 16; I Cor., V., 9, 6; Gal., V.) in corrispondenza all'originale φύραμα. Il significato vi è costantemente quello di pasta o di composto amorfo di sostanze inorganiche o vegetali, e non può quindi offrirci alcuna indicazione per il nostro intento. In due dei quattro passi paolini il vocabolo compare nel noto proverbio, secondo il quale: « poco lievito fa fermentare tutta la massa ». Orbene un commentatore di san Paolo *(tractator divinorum eloquiorum)* che viveva a tempo di papa Damaso a Roma aveva, proprio con l'immagine della *massa*, parafrasato il famoso inciso della versione latina di *Rom.*, V, 12, *in quo omnes peccaverunt*: e precisamente l'Ambrosiastro: « in quo, id est in Adamo, omnes peccaverunt. Ideo dixit in quo, cum de muliere loquatur, quia non ad speciem retulit, sed ad genus. Manifestum itaque est in Adam omnes peccasse, quasi in massa: ipse enim per peccatum corruptus, quos genuit, omnes nati sunt sub peccato. Ex eo igitur cuncti peccatores, quia ex ipso sumus omnes ». In queste parole dell'Ambrosiastro è, *in nuce*, tutta la dottrina spiegata da sant'Agostino nella sua campagna antipelagiana. Ora l'Ipponese ha certamente conosciuto questo commento paolino, l'ha anzi attribuito ad Ilario di Poitiers. Nel *contra duas epistolas pelagianorum*, diretto a papa Bonifacio verso il 420, egli, difendendo il riferimento dell'*in quo* ad Adamo, scrive: « et sic sanctus Hilarius intellexit quod scriptum est in quo omnes peccaverunt » e adduce alla lettera il passo che abbiamo riferito. Altri parallelismi eloquenti possono scoprirsi fra l'Ambrosiastro e la dottrina agostiniana (cfr. ad esempio nell'*Enchiridion* la definizione della libertà e il commento a *Rom.*, VI, 20). Onde par lecito arguire che sant'Agostino ha attinto dall'Ambrosiastro: *a*) la formola netta per esprimere la responsabilità umana in Adamo peccatore; *b*) l'interpretazione preferita dei più discussi tratti paolini, primo fra tutti *Rom.* V, 12; *c*) la nozione capitale dell'uomo *servus culpae* o *servus gratiae*; *d*) in linea generale, quel metodo di interpretazione scritturale positivo e realistico, che rende così singolari i *Tractatus in Paulum* dell'Ambrosiastro e che è così difforme da quello a cui Agostino era stato iniziato, ascoltando Ambrogio. Si può dire pertanto che l'Ambrosiastro trasse l'Ipponese giù dalla speculazione platonica e dall'allegorismo origenistico-ambrosiano, e lo sospinse verso concezioni realistiche e verso un'esegesi letterale, attraverso cui ripullulò nella antropologia agostiniana quel sedimento pessimistico, che la parentesi manichea aveva lasciato nel subcosciente del convertito.

solamente concesso sperare possibilità di perdono e di riscatto dalla benevola grazia del Padre e dal decreto infallibile della sua predestinazione.

Pelagio era ancora lontano, a predicare la sua ascesi stoica nei salotti romani, quando Agostino veniva spontaneamente maturando il suo embrionale sistema circa il peccato e la grazia. Quando egli fra il 396 e il 397 dava l'ultima mano al *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* e al *De octoginta tribus quaestionibus*, brillavano già chiare e nette, nella sua intelligenza, le due idee fondamentali intorno a cui, come intorno ai due fochi di un'ellissi, verrà svolgendosi la polemica antipelagiana, e quella intorno alla predestinazione, nei suoi rapporti con il libero arbitrio: la nozione cioè di una umanità dannata, le cui viscere sono corrose implacabilmente dal cancro del peccato originale, e quella della completa gratuità dello impulso iniziale con cui Dio ci solleva allo stato di grazia.

Naturalmente, come suole accadere, la discussione animata trae Agostino a calcare le linee del suo sistema, a svilupparne le più paradossali conseguenze. Non meno di quindici sono le opere che dal 412 fino all'anno della morte, il 430 [1], Agostino

(1) La campagna antipelagiana è inaugurata nel 412 da Agostino col *de peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum ad Marcellinum* (libri tres: Migne, *P. L.*, XLIV, 109-200 e nuova edizione di Urba e Zycha nel C S E L. LX). I primi due libri rispondono ad alcune *quaestiones* di sapore pelagiano, non meglio individuate. Il terzo libro, in forma di lettera al tribuno Marcellino, prende lo spunto da alcune obbiezioni mosse alla dottrina del peccato originale, che sant'Agostino aveva trovato di recente, leggendo il commento a san Paolo di Pelagio. L'occasione di questo terzo libro, come la titubante risposta di Agostino e la delicatezza sua nel prender contatto con l'avversario, aprirebbero il varco a una serie non insignificante di problemi. Ecco l'entrata in materia di Agostino: « verum post paucissimos dies legi Pelagii quaedam scripta, sancti viri, ut audio, et non parvo provectu christiani, quae in Pauli apostoli epistolas expositiones brevissimas continerent, atque ibi comperi, cum ad illum venisset locum, ubi dicit apostolus per unum hominem peccatum intrasse in mundum, et per peccatum, mortem atque ita in omnes homines pertransisse, quandam eorum argumentationem qui negant parvulos peccatum originale gestare, quam, fateor, in illis tam longis voluminibus meis non refelli, quia in mentem mihi omnino non venerat quemquiam posse talia cogitare vel dicere. Quapropter quoniam illi operi, quod iam certo fine concluseram, nihil addere volui, et ipsum e isdem verbis quibus eam legit et quid mihi contra videatur huic epistolae inserendum putavi ». L'*argumentatio* è questa: « hi autem qui contra traducem sunt ita illum impugnare nituntur: si Adae, inquiunt, peccatum etiam non peccantibus nocuit, ergo et Christi iustitia etiam non credentibus prodest, quia similiter, immo et magis dicit per unum

consacra alla confutazione delle tesi pelagiane e dei loro corollari. Nel corso della esposizione del sistema ch'egli contrappone al moralismo del monaco scotto, egli formula asserzioni di un

salvari, quam per unum ante perierunt... Si baptismus mundat antiquum illud delictum, qui de duobus baptizatis nati fuerint, debent hoc carere peccato; non enim potuerunt ad posteros transmittere, quod ipsi minime habuerunt. Illud quoque accedit, quia, si anima non est ex traduce, sed sola caro, ipsa tantum habet traducem peccati et ipsa sola poenam meretur, iniustum esse dicentes, ut hodie nata anima non ex massa Adae tam antiquum peccatum portet alienum. Dicunt etiam nulla ratione concidi, ut Deus, qui propia peccato remittit, imputet aliena » (ed. U. Z. 131, e seg.). Sant'Agostino si affanna a ripetere su tutti i toni che il *sanctus vir* Pelagio non accampa simili obbiezioni come proprie, bensì che si limita a riferirle (v. nell'ed. del Souter di Pelagio, le obbiezioni tra virgolette, pag. 46 e segg.). Ma sant'Agostino per primo si deve essere, dentro di sè, domandato se quello non era un astuto accorgimento dell'avversario, preoccupato di non scoprire troppo le proprie batterie. Per noi, che abbiamo sostenuto la dipendenza di sant'Agostino dall'Ambrosiastro, il problema assume un'altra inattesa forma. Il commento di Pelagio a san Paolo, con le obbiezioni di cui si fa l'eco aperta e palese o dissimulata e prudenziale, non sarebbe per caso la risposta e il controaltare al commento dell'Ambrosiastro? Già A. Smith, *The latin sources of commentary of Pelagius in the Epistle of St. Paul to the Romans* (in « Journal of theological Studies », XIX-XX) e più ampiamente il Souter stesso (I, 176 e segg.) hanno segnalato i punti di contatto fra i due commenti. Il Souter osserva anzi pregiudizialmente: « it would have been very strange if Pelagius had made no use of the work of his remarkable predecessor, who in the period 365-380 issued a set of commentaries in the thirteen epistles of Paul ». Ma nè l'uno nè l'altro riguardando il problema della scambievole dipendenza e della sua natura con occhi di teologi, si sono addati che i rapporti hanno più di una volta tutta l'aria di intenzionali contrapposizioni. La ricerca è suscettibile di larghi e proficui sviluppi. Qui ci limitiamo ad additare il contrasto fra le postille dell'Ambrosiastro e di Pelagio a *Rom.*, V, 12: (il primo commenta: « manifestum itaque est in Adam omnes peccasse *quasi in massa* »; e il secondo, sia pure per interposta persona: « iniustum esse dicentes ut hodie nata anima non ex massa Adae tam antiquum peccatum portet alienum »); e a *Rom.*, VII, 17-22 (il primo commenta: « non in animo habitat peccatum, sed in carne, quae est ex origine carnis peccati et per traducem fit omnis caro peccati. Si enim anima de traduce esset et ipsa, et in ipsa habitaret peccatum, quia anima Adae magis peccavit quam corpus... In carne ergo habitat peccatum, quasi ad ianuas animae, ut non illam permittat ire quo vult: in anima autem si habitaret, numquam se cognosceret homo »; il secondo: « habitat in me peccatum — quasi hospes et quasi aliud in alio, non quasi unum, ut accidens scilicet, non naturale »).

Nel medesimo anno 412, replicando allo stesso Marcellino, Agostino dettava il *de spiritu et littera*, per dimostrare che per « facere et perficere iustitiam » non basta all'uomo la legge, occorre bensì anche la grazia (ed. Urba e Zycha).

Tre anni dopo seguiva il *de natura et gratia*, diretto ai monaci Timasio e Giacomo, per combattere il *de natura* di Pelagio. Al medesimo torno di tempo appartiene il *de perfectione iustitiae hominis* o *epistola ad episcopos Eutropium et Paulum*, contro le *definitiones* di Celestio.

Seguono nel triennio successivo il *de gestis Pelagii ad Aurelium episcopum*, racconto delle vicende ecclesiastiche di Pelagio in Oriente e il *de gratia Christi et*

pessimismo aspro, che la tradizione cristiana dovette più tardi più o meno esplicitamente attenuare. Agostino definisce così la concupiscenza sessuale come un vero peccato, anche quando porta alla conservazione della specie nello stato legittimo e normale del matrimonio: un peccato vero e proprio, *reatu et actu*, sebbene in virtù del battesimo possa non essere imputato più, a chi sperimenta e segue l'istinto carnale. Egli, inoltre, forte di una erronea versione latina di un passo paolino (*Rom.*, V, 12) [1], afferma rudemente la natura completa e personale della colpa d'origine per cui i fanciulli morti prima del battesimo gli appaiono senz'altro destinati alla perdizione. Infine tratteggia con colori sì neri le conseguenze della colpa d'origine da giungere a sopprimere implicitamente ogni libertà dell'umano arbitrio, divenuto a causa della colpa originale, un miserabile schiavo del male. E poichè il concetto della libertà campeggia evidente nei documenti della rivelazione cristiana, Agostino finisce con il formulare, nell'*Enchiridion*, del 420 [2], una strana e lambiccata definizione della libertà. Asserisce cioè che libero non è

---

de peccato originali, quasi commento alla condanna pronunciata da Innocenzo e da Zosimo, su richiesta di Albina, Piniano e Melania.

Col *de nuptiis et concupiscentia*, diretto al *comes* Valerio di Ravenna, entra in scena Giuliano di Eclano. Agostino vi si difende dall'accusa di aver bistrattato il matrimonio. Come nel *de anima et eius origine* sente il bisogno, a propria difesa, di esporre la sua dottrina dell'origine dell'anima. Nel *contra duas epistolas pelagianorum ad Bonifatium romanae ecclesiae episcopum* Agostino prende a partito i ricorsi dei vescovi pelagiani, scomunicati ed esiliati. Gli ultimi scritti soteriologici dell'Ipponese sono diretti a rintuzzare gli attacchi dell'implacabile avversario, Giuliano, e quelli dei monaci posti in subbuglio, così in Africa come in Gallia, dalle sue dottrine predestinazianistiche: sono il *contra Julianum haeresis pelagianae defensorem libri sex*; il *de gratia et libero arbitrio, ad Valentinum et cum illo monachos*; il *de correptione et gratia, ad eundem Valentinum et cum illo monachos Hadrumeticos*; il *de praedestinatione sanctorum* e il *de dono perseverantiae ad Prosperum et Hilariam*; infine, l'opera che Agostino lasciò interrotta, il *contra secundum Juliani responsionem imperfectum opus*, sex libros complectens.

(1) Nel greco, il testo è: ἐφ᾽ ᾧ πάντες ἥμαρτον. L'inciso ἐφ᾽ ᾧ nei classici vale per lo più *a condizione che* (Tuc., I, 113). Nel Nuovo Testamento occorre tre volte sempre nel significato di *propterea quod* (II, Cor., v. 4 e Fil., III, 12). Il primo traduttore latino, come i primi commentatori, intesero l'ᾧ come dativo maschile e lo riferirono ad Adamo. Ma tradirono l'originale, perchè in tal caso la preposizione non sarebbe stata ἐπί e ad ogni modo il soggetto sarebbe apparso troppo lontano.

(2) *Enchiridion ad Laurentium, sive de fide, spe et caritate liber unus* (Migne, *P. L.*, XL, 231-290; ed. critica di Krabinger, Tübingen, 1861).

già colui il quale possiede la capacità di valutare due azioni eticamente diverse e di scegliere, bensì colui che compie con diletto la volontà del proprio padrone. Sicchè è pur libero lo schiavo del peccato e del demonio, prima che la virtù rigeneratrice del battesimo l'abbia riscattato, dal momento che compie con diletto la volontà del suo tirannico padrone. Libero è parimenti colui che mediante il battesimo è assurto a dignità di servo della giustizia, perchè in virtù della grazia rinnovatrice compie con diletto l'infallibile volontà del suo nuovo sovrano e padrone. Infine, avendo presupposto l'essere spirituale dell'uomo così devastato dall'opera letale della colpa, Agostino deve logicamente dipingerlo come incapace di muovere il più lieve passo sul sentiero del risorgimento spirituale. La grazia, quindi, il sostegno cioè divino, necessario perchè questo paralitico spirituale sciolga le sue membra rattrappite, è un dono pienamente gratuito e la salvezza è il frutto di un decreto infallibile della divina bontà. Si salvano o si dannano coloro che Dio vuole misteriosamente salvati o dannati.

Simili cupe teorie, che annullavano in sostanza, nonostante le sottili distinzioni dell'Ipponese, il valore personale di ogni azione umana, suscitarono una straordinaria impressione, che diede luogo anche a comici episodi. I monaci di Adrumeto (Susa) gridarono, ad esempio, allo scandalo e cominciarono a ribellarsi ai loro abbati, proclamando che, dipendendo ogni nostro buon operare dal soccorso divino, non comandi dovevano impartire i superiori religiosi, ma dovevano solamente sollevare preghiere a Dio, affinchè volesse concedere ai loro sudditi capacità di ben fare. In Gallia, numerosi gruppi di asceti protestarono contro questo spietato annichilamento del valore etico degli sforzi personali, compiuti per addestrarsi nel bene. Giuliano, il dotto e facondo vescovo di Mirabella Eclano, scendeva in lizza contro Agostino, accusandolo di introdurre, più o meno consapevolmente, il manicheismo nella dottrina cristiana. Infine la Chiesa di Roma, col suo tradizionale buon senso, esitava prima di sanzionare le ardite asserzioni agostiniane, e la condanna di Pelagio, emanata nel 418 da papa Zosimo, era preceduta da una sentenza di riprovazione e di ostracismo, strappata dai vescovi africani alla corte di Ravenna.

Un recente illustratore di Giuliano di Eclano, Alberto Bruckner [1], ha avuto modo di osservare che nella dottrina agostiniana intorno al peccato si sono insinuate parecchie reminiscenze manichee, quali la nozione del male ipostatizzato e contrapposto, quasi, con un dualismo di nuovo genere, al principio creatore; quella di una natura essenzialmente viziata, infine quella della origine diabolica dell'istinto sessuale. In verità, non pare che tali specifiche nozioni tradiscano direttamente un influsso manicheo. Non si può negare però in linea generale, che qualcosa di esageratamente pessimistico è rimasto nell'antropologia dell'Ipponese. Volendo assolutamente indicare dei punti di contatto fra il sistema che aveva sedotto l'intelligenza del giovane Agostino e la teologia del vescovo antipelagiano, andrebbero segnalate più tosto la trasparente affinità tra la concezione agostiniana dell'uomo schiavo del bene o del male, secondo che è stato o no affrancato in virtù della grazia, e la concezione manichea degli elementi di luce o di tenebre che ogni uomo reca o assorbe in sè, e che imprimono l'orientamento fatale al corso della sua esistenza [2]. Sta di fatto che c'è in quella concezione agostiniana più di un elemento lesivo di una equilibrata rappresentazione delle reali capacità umane nell'opera della interiore salvezza e che la tradizione del cristianesimo latino ha dovuto ottunderne l'asprezza.

E pure le arditezze agostiniane, inevitabili in un'aspra controversia ventennale, hanno esercitato una altissima funzione storica nel processo del pensiero cristiano. A distanza di secoli, noi possiamo facilmente riconoscere che se avesse prevalso il pelagianismo, l'organismo ecclesiastico, quale mezzo e strumento di distribuzione di quei carismi di cui si alimenta la vita soprannaturale dei fedeli, sarebbe stato reciso alla radice, poichè il cristianesimo non è per esso che l'espressione più alta delle

---

(1) V. A. Brückner, *Julian von Eclanum*, sein Leben and seine Lehre. Ein Beitrag zur Geschichte des Pelagianismus, Leipzig, 1897 (« Texte und Unters », XV, 3, 1).

(2) Un più stretto parallelismo si può cogliere fra la nozione agostiniana della « massa perditionis » e la βῶλος dell'universale materia corrotta, di cui si parla nelle scritture manichee. V. E. Buonaiuti, *Manichaeism and Augustine's Idea of massa perditionis*, in « The Harvard Theological Review », 1927, 2.

naturali aspirazioni dello spirito, e il Vangelo nulla di essenzialmente nuovo ha introdotto nel mondo. Agostino, deprimendo, sia pure esageratamente, le potenzialità dell'umana natura lasciata a sè stessa, ha garantito il fatto della individuale *redenzione* e ha assicurato alla Chiesa nei secoli la sua insurrogabile funzione di risanatrice e di corroboratrice.

Nè la sua apologia mirava alla difesa di una Chiesa astratta ed eterea. Se noi consideriamo nel suo mirabile insieme il pensiero agostiniano, che si completa e si illumina nella totalità delle sue manifestazioni, troviamo che la teoria generica del peccato e della grazia trova il suo complemento concreto nella ecclesiologia, già formulata durante la polemica antidonatistica. La Chiesa storica che Agostino addita quale depositaria dei carismi cristiani, è la Chiesa di Roma, verso cui deve convergere lo sguardo del mondo credente.

Quando nel 396, dopo le brevi esitazioni di Megalio, Agostino era consacrato vescovo coadiutore di Ippona, la Chiesa africana era da circa un secolo travagliata dal penoso scisma, di cui abbiamo già studiato la genesi e le vicende. Si trattava in sostanza, di un nazionalismo africano, nutrito da coefficienti economici e politici, tenacemente ribelle alla penetrazione romana, il quale si ammantava di colori religiosi. Il primitivo cristianesimo africano aveva nettamente assunto un carattere di protesta al dominio di Roma e alla sua penetrazione culturale. In esso si erano condensati e disciplinati i sentimenti di rancore che il governo straniero suscitava nelle razze e nei ceti non assimilati. Il più rumoroso portavoce del cristianesimo africano nei primi secoli, il prete cartaginese Tertulliano, aveva con un dilemma famoso, sentenziato che fra cristianesimo e impero corre un antagonismo irriducibile. L'imperatore Costantino, elevando il cristianesimo nel novero delle religioni ufficiali e spiegando poi, durante il suo più che ventennale governo, un'azione sempre più favorevole verso la società sorta dal Vangelo, aveva turbato profondamente le prospettive consuetudinarie dei cristiani dell'Africa. Il cristianesimo non poteva apparire più come il baluardo dietro cui si concentravano per la difesa, contro l'invadenza romana, le aspirazioni autonomistiche dell'anima africana,

dal momento che l'impero si faceva esso cristiano e fautore di cristianesimo nel mondo. Nello stato d'animo di smarrimento e di delusione che il grande rinnovamento politico-religioso effettuato da Costantino aveva determinato nell'Africa cristiana, abbiamo trovato le ragioni psicologiche del movimento donatista, il quale, traendo pretesto da alcuni incerti episodi di debolezza vescovile durante la persecuzione dioclezianea, la quale aveva cercato di strappare alle comunità cristiane i suoi libri sacri e la suppellettile liturgica, credè di poter continuare la funzione di resistenza al romanesimo, abbandonata dalla Chiesa cristiana il giorno in cui aveva accettato la tutela di un imperatore, convertitosi per calcolo di opportunismo. Non occorre esaminare partitamente i dodici scritti agostiniani che fra il 393 e il 420 raccolgono il succo della pertinace polemica di Agostino contro il secessionismo donatista [1]. Sarà sufficiente circoscrivere i motivi sostanziali del dissidio e porre in luce il valore permanente che l'atteggiamento dell'Ipponese ha assunto nella teologia e nella disciplina del cristianesimo latino.

I donatisti sostenevano, in sostanza, abbiamo visto, che la Chiesa è una società di perfetti; che quanti in essa vengono meno ai rigidi precetti della comunità, quanti soprattutto si abbandonano a transazioni col mondo esterno e con i suoi poteri politici, eterni avversari del Vangelo per definizione, smarriscono il diritto di appartenervi, e perdono automaticamente ogni potere carismatico, se costituiti in dignità religiosa. Quindi quei vescovi che avevano consegnato libri e indumenti sacri ai rappresentanti dell'imperatore durante la terribile persecuzione dioclezianea, o comunque non avevano mantenuto quel contegno fieramente disdegnoso che si conviene a ministri del Cristo, e

---

(1) Sono, in ordine cronologico: *Psalmus contra partem Donati; contra epistolam Parmeniani; de baptismo contra donatistas; contra litteras Petiliani; epistola ad catholicos contra donatistas, vulgo de unitate Ecclesiae; contra Cresconium grammaticum donatistam; de unico baptismo contra Petilianum; breviculus collationis cum donatistis; post collationem ad donatistas; sermo ad caesareensis ecclesiae plebem, Emerito praesente dictus; de gestis cum Emerito; contra Gaudentium episcopum.* Questi gli scritti antidonatistici superstiti: elenco di quelli perduti in Bard., IV, 467 e segg. Nuova edizione dei superstiti in C S E L per cura di M. Petschenig, LI, Monc. ha consacrato un volume intiero, il VI, alla *littérature donatiste au temps de saint Augustin.*

tutti coloro che si erano resi loro complici con l'acquiescenza e il silenzio, dovevano essere ormai ritenuti estranei alla vera Chiesa, felloni e traditori. E poichè i sacramenti producono la grazia e la vita soprannaturale solo a patto che chi li amministra sia in intima unione con Dio e ricco egli stesso di carismi divini, quanti avevano ricevuto il battesimo da *traditores* e da loro colleghi, dovevano nuovamente rituffarsi nel bagno purificatore e dovevano ricevere una nuova imposizione delle mani. La comunità dei perfetti si guarderà dopo ciò da qualsiasi contatto coll'autorità civile, dalla quale il Vangelo non può ricevere che affronti e coercizioni. Nulla di comune v' è fra lo Stato e la Chiesa, fra i decreti imperiali e il Vangelo: si appelli chi vuole a quelli: il vero cristiano non conosce altra legge, fuori di questo.

Le conseguenze concrete dei postulati donatistici si intuiscono agevolmente. Essi tagliavano i tendini di ogni organizzazione ecclesiastica, e riducevano la Chiesa cristiana ad una conventicola di esaltati. Se ad ogni fedele compete il diritto di esaminare i titoli del suo superiore gerarchico; di scandagliare nel fondo della sua coscienza; di valutarne la dignità etica e di giudicarne le intenzioni; egli non subirà mai più i vincoli della disciplina e potrà sollevare accuse e rampogne, ad ogni proprio capriccio. Se i vincoli dei benefici carismatici, i sacramenti, posseggono una validità strettamente collegata e dipendente dalla purezza del ministro, la vita soprannaturale dei fedeli sarà esposta alla perenne e penosa oscillazione del dubbio. Se infine la Chiesa dovrà in eterno guardare in cagnesco lo Stato, come il suo nemico naturale, dovrà rinunciare per sempre a qualsiasi proficua funzione sociale.

Col suo fine intuito di uomo pratico e avveduto, che l'esperienza romana e milanese aveva educato all'apprezzamento sereno della missione storica della Chiesa, Agostino intravide d'un subito le conseguenze funeste della intransigenza donatistica. La sua campagna, menata per ammansirla e domarla, è fatta tutta di buon senso e di praticità. Parlando ai donatisti egli non ha più da fare con le classi colte, su cui ha fatto maggior presa l'orgogliosa e saccente erudizione manichea; egli si rivolge al popolo minuto, sulle miserie e i patimenti del quale la cricca

di Donato e di Parmeniano ha fatto assegnamento, per aizzarlo contro Roma affamatrice e contro la Chiesa ortodossa che se ne è fatta strumento docile e complice vergognosa. E al popolo parla con accenti patetici, che raggiungono talora un grado di altissimo lirismo.

Agostino non si dissimula le lacune e le imperfezioni che deturpano l'organismo ecclesiastico. La Chiesa è un'aia, su cui giacciono ancora mescolati il frumento e la paglia: il ventilabro della morte e del giudizio non li ha ancora sceverati. Ma che per ciò? Chi opera nel ministro e conferisce la valida efficacia al gesto del rito, è Cristo direttamente, e alla virtù sua non può fare ostacolo l'indegnità dello strumento. Nessun dubbio quindi sulla effettiva operazione sacramentale, da chiunque compiuta: « Cristus invisibiliter mundat ». Che se la Chiesa, col maturare dei tempi, è venuta a contatto con lo stato romano, che ne ha assunto la vigile tutela, non si dirà che essa abbia abbandonato il suo trono, per ridursi in uno stato di obbrobriosa servitù. La Chiesa può esclamare: « iussit me apostolus pro regibus mundi orare: vos invidetis, quod reges iam sunt in christiana fide: si filii estis, quid invidetis, quia auditae sunt preces meae? ».

Lo Stato, è vero, ha preso un po' troppo sul serio il suo compito di tutore, e ha cominciato ad esercitare un feroce potere di repressione contro coloro che hanno il torto di non pensare come la Chiesa romana. Ma — e qui Agostino ha gettato le basi teoriche della sacra Inquisizione — è volontà di Dio che lo Stato ponga a disposizione della Chiesa i suoi poteri, poichè può essere provvidenziale l'intervento dell'autorità per manodurre nel recinto degli eletti, i recalcitranti e gli ostinati. Del resto i donatisti debbono persuadersi che le ragioni della vita e del successo non sono davvero nel piccolo àmbito della loro setta astiosa e tumultuaria. La società cristiana ha le ragioni della sua validità e della sua legittimità nello stesso suo carattere universale; nella vastità dei suoi confini, coincidenti con i confini del mondo romano; nella fermezza dei suoi vincoli disciplinari, onde è costretta alla veneranda sede di Pietro. « Non vengano a collocarci dinanzi agli occhi, costoro, vecchie pergamene

e dimenticati atti pubblici, onde asserire l'indegnità di un vescovo cartaginese, morto cent'anni indietro. Il nostro libro mastro è un altro: è il mondo. In esso io veggo effettuate le promesse delle sacre carte. Nessuno può annullare nel cosmo l'ordine fissato da Dio: nessuno può cancellare dalla terra la realtà della Chiesa... Non dir mai, o eretico, che il tuo piccolo pensiero risponda meglio all'insegnamento del Cristo, o alla tradizione dei Padri. Guardati intorno. L'eredità del Redentore non può essere ristretta al tuo gruppo sparuto: il sangue di Cristo fu prezzo per l'universo, non per una minoranza. Solo la Chiesa, che ha levato le sue tende dovunque è vita civile, dà, con la sua stessa esistenza, testimonianza alla vitalità del Vangelo nel mondo. E quella Chiesa, è la Chiesa di Roma [1] ».

Così all'alta esperienza spirituale di Agostino, la partecipazione ad una società religiosa disseminata nel mondo appare di per sè argomento sufficiente per la propria giustificazione. L'ecclesiologia di Agostino assume per questo un significato veramente eccezionale. Dichiarando che ogni separazione dal grande organismo ecclesiastico implica un impoverimento spirituale, che la comunione intima e insieme esteriore col mondo credente costituisce un vincolo non impunemente frangibile: egli ha innalzato la categoria morale della Chiesa su un piedistallo unico; ha fatto dei valori ecclesiastici, dei valori assoluti. Anche gli gnostici, è vero, avevano riservato un posto alla Chiesa nella tavola dei loro eoni: ma si trattava di nebulose concezioni cosmogoniche, prive di ogni collegamento con la vita e con la storia. Agostino sta con i piedi sulla terra e mentre la unità politica del mondo romano si va disfacendo, egli trae gli auspici per una più vasta unità: la unità cristiana.

A sei secoli di distanza dalla battaglia di Zama, l'Africa domata dava a Roma il più robusto assertore del suo primato spirituale nel mondo.

---

(1) L'appello all'universale esperienza degli uomini, alle leggi immanenti della vita associata, costituisce uno dei motivi prediletti della apologetica agostiniana, cfr. *Enarr. in Ps.*, XLV, 7; « liber tibi sit pagina divina, ut haec audias; liber sit orbis terrarum, ut haec videas. In istis codicibus non ea legunt, nisi qui litteras noverunt; in toto mundo: legat et idiota ».

VIII

LA SINTESI AGOSTINIANA

Il 24 agosto del 410 i Goti di Alarico entravano dalla Salaria nell'Urbe e si abbandonavano ad un saccheggio che è rimasto tristemente scolpito nelle memorie di Roma. Il tragico evento destò un senso di raccapriccio e di sbigottimento dovunque. Nel suo ritiro di Betlem il vecchio Girolamo, il cui animo sanguinava ancora per la morte recente di Paola, risentì più amaramente il contraccolpo dell'immane sciagura, perchè la nuova gliene giunse insieme a quella della morte di Marcella, abbattuta dagli affronti subiti insieme alla figliuola: « ed ecco, improvvisamente, apprendo la scomparsa di Pammachio e di Marcella, la cattura della romana città, l'addormentarsi eterno di molti fratelli e sorelle. Caddi nel più costernato stupore. Giorno e notte mi ha assediato il pensiero degli amici lontani. Ora che è stata violentemente spenta la più fulgida luce dell'universo; ora che è stato troncato il capo stesso dell'Impero; ora che con la caduta di una città, tutto il mondo civile è precipitato nella rovina, tacqui e mi prostrai nella polvere. Mi sovvenne l'adagio: nel lutto, la musica è una inopportuna cicalata » [1].

Numerose famiglie nobili non attesero che l'uragano scoppiasse, per prendere il largo. E poichè molte fra esse possedevano vasti tenimenti terrieri nell'Africa proconsolare, fu sulle sponde

---

(1) *Prol. in Ez. proph.*

meridionali del Mediterraneo che ripararono in gran copia a spandere le loro recriminazioni di profughi esasperati. I pagani vi erano ancora in notevole quantità, e poichè i rovesci più terrificanti si erano abbattuti sulla vecchia capitale dell'Impero proprio mentre gli imperatori facevano più aperta pompa della loro fede ortodossa, essi non mancarono di riprendere i vecchi motivi già invocati da Simmaco, sulla impossibilità di scindere la grandezza di Roma dal culto pagano e sulla necessità di tornare ai riti tradizionali, se si voleva salvare l'Impero dalla definitiva rovina. Agostino dovette ben presto sentirsi ristucco di questo vano piagnucolio di signori disturbati nelle loro consuetudini, che vedevano fosco per tutto e affibbiavano al cristianesimo la responsabilità di sciagure, delle quali era tutt'altro che agevole indagare la scaturigine. In verità il momento era propizio per un'opera che ricercasse, alla luce del Vangelo, i coefficienti che regolano il normale sviluppo dei popoli e i valori assoluti, in base ai quali va apprezzata la loro vita. Il rivolgimento spirituale iniziato da un secolo con l'editto costantiniano aveva ormai raggiunto l'apice della sua maturità e il disastro politico in cui era piombato il grande organismo statale di Roma imponeva a un cristiano di genio l'obbligo di delineare i principi di una nuova filosofia sociale, che insegnasse a valutare senza scoraggiamento gli eventi e a trarre gli auspici per l'avvenire. Fra il 412 e il 426 Agostino scrisse così i suoi ventidue libri del *De Civitate Dei*.

Non occorre qui esaminarli ad uno ad uno; riprodurne in iscorcio le argomentazioni contro i pagani maledicenti a Cristo per i disastri piombati sull'Impero o la copiosa erudizione mitologica, attinta dalle opere di Varrone. Basterà coglierne l'anima vivificatrice, farne sprizzare lo spirito profondo, che ha retto, come un cemento tenace, l'organizzazione sociale del Medio Evo cristiano.

Si direbbe che non sia, cotesto, compito agevole. Il *De Civitate Dei* non solo è uno di quei libri di cui moltissimi parlano pur senza averne mai letto una riga, ma è una di quelle opere che non tradiscono il loro contenuto sostanziale ad una prima lettura e su cui accade di costruire le proprie teorie predilette,

con piena offesa ai reali propositi che Agostino ha perseguito nella sua immortale composizione.

Ecco, ad esempio, Ernesto Troelstch, ha preso in esame il *De Civitate Dei* di sant'Agostino, per calcolarne la efficacia storica e la posizione nello sviluppo del mondo cristiano. E poichè vi ha trovato una filosofia dei valori che, mentre è la più saggia applicazione dello spirito evangelico alle contingenze della vita collettiva, rappresenta, appunto per questo, la più recisa negazione di quel cesarismo rinascente che è alla base di ogni violento imperialismo, è stato inconsapevolmente indotto a dichiarare che l'opera più notevole di sant'Agostino è priva di ogni rapporto effettuale con le nozioni e le istituzioni prevalenti nel Medio Evo; che è, puramente è semplicemente, la sintesi dell'etica cristiana primitiva, digiuna di ogni preoccupazione politica ed estranea ad ogni organismo statale, che, a fil di logica, può condurre alle rinunce dell'ascetismo, non può davvero apprestare il materiale ideologico per una salda compagine sociale. Con un metodo di raffronti tutto formalistico e meccanico, il Troeltsch dipinge sommariamente la situazione storico-politica del Medio Evo, e le nozioni di Chiesa, di Stato, e dei loro rapporti, che sono alle sue radici. E poichè non trova che Agostino abbia prognosticato la incoronazione imperiale a Roma di un re barbaro, conclude senz'altro che dal *De Civitate Dei* il Medio Evo non ha ricavato la più lieve ispirazione (1).

---

(1) Ernesto Troeltsch è qui menzionato esplicitamente proprio per l'alto valore della sua opera di apologetica e di sociologia religiosa, nell'ambito della teologia luterana all'inizio del secolo ventesimo. Ma il suo *Augustin* (Die christliche Antike und das Mittelalter. München, Oldenbourg, 1915) deve ritenersi un libro fondamentalmente sbagliato. Del resto, storici molto più esperti e agguerriti di lui l'han dovuto riconoscere implicitamente od esplicitamente anche in Germania. L'opera del Bernheim, *Mittelalterliche Zeitanschauungen in ihrem Einfluss auf Politik und Geschichtschreibung* (T. I.: De Zeitanschauungen: die Augustinischen Ideen — Antichrist und Friedensfurst — Regnum und Sacerdotium. Tübingen, Mohr, 1918), tendente a mostrare la predominante sopravvivenza agostiniana nel pensiero politico e sociale del medio-evo è, senza volerlo, una impugnazione irresistibile della tesi del Troeltsch. Il quale, per sostenerla, deve falsare così la reale consistenza del cristianesimo antico, come l'effettivo pensiero dell'Ipponese. Falso ad esempio, che Agostino, nell'enunciazione delle sue idee politiche, abbia costantemente di mira piccoli stati. « Belligerare, egli scrive una volta, et perdomitis gentibus dilatare regnum malis videtur felicitas, bonis necessitas. Sed quia peius esset, ut iniuriosi, iustioribus dominarentur

Non è chi non veda l'artificiosa inconsistenza di simile argomentazione. Le istituzioni storiche sono, in genere, il risultato di un duplice ordine di coefficienti: coefficienti di ordine materiale gli uni, economici, fisici, etnici, che operano in virtù di circostanze esteriori; coefficienti di ordine morale gli altri, che operano per intima virtù e per infallibile capacità di modellare e piegare gli spiriti al riconoscimento di determinati principi. E sono, queste, le idee poste in circolazione dalle intelligenze più elette, e costituenti la norma della vita umana nella storia. È stolta pretesa voler ritrovare nel *De Civitate Dei* istituzioni politiche che dovevano scaturire da fattori materiali, entrati, all'alba del quinto secolo, a pena in azione. Ma è ben lecito, doveroso anzi, riconoscere che in quella altissima manifestazione dell'apologetica cristiana vibra lo spirito che ne rese possibile la lenta maturazione e circola una concezione dei rapporti fra vita etica e vita politica, in cui forse può adagiarsi tuttora l'esperienza etica del ciclo storico cui apparteniamo.

Per intendere ciò non dobbiamo naturalmente contentarci dell'accezione volgare, secondo la quale sant'Agostino avrebbe fatto della Chiesa la città di Dio, e del mondo, con tutte le sue istituzioni, la città del demonio. Chi si arresta a simile grossolano concetto, mostra di non avere nè pure sfiorato la profonda intuizione mistica che regge l'impalcatura della grande opera agostiniana, e si rivela insanabilmente inadatto a valutarne il significato, di fronte all'etica sociale del paganesimo.

Fra la Chiesa e la società di Dio non v'è alcuna identità di confini cronologici o spaziali. Moltissimi appartennero alla

---

ideo non incongrue dicitur etiam ista felicitas » (*De Civ. Dei*, ed. Hoffmann, C S E L, XXXX, 1, IV, 15, pag. 182). Implica una lacunosa valutazione del cristianesimo antico, il non vedere che la sola ecclesiologia, di per sè, già ne distacca recisamente Agostino, per ricongiungerlo idealmente al medio-evo. Significa anzi cadere in una grossa contraddizione asserire che l'atmosfera culturale in cui si muove Agostino è l'atmosfera culturale dell'antichità (molto più sobrio, anche in questo, il Geffchen, *Zwei griechische Apologeten*, pag. 320 segg.) e poi aggiungere che solo l'istituto ecclesiastico vi rappresenta qualcosa di effettivamente nuovo, come se la chiesa non fosse tal cosa da rivoluzionare tutta una tradizione etico-culturale (v. pag. 154 e seg.). V. meglio H. Scholz, *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte*. Ein Kommentar zu Augustins De civitate Dei. Leipzig, 1911.

società di Dio, prima che la Chiesa esistesse; come moltissimi vi appartengono, pur non avendo ricevuto l'iniziazione cristiana. E d'altra parte vi sono molti che marciano materialmente nelle file della società ecclesiastica, pure figurando, spiritualmente, nella società della perversione e del demonio. La tessera di riconoscimento va dunque cercata altrove (1). Dice sant'Agostino in un passo, per me fondamentale, del *De Civitate Dei*: « Due amori edificarono le due città: l'amore di sè, l'egoismo cioè che acceca gli uomini fino al disprezzo di Dio, costruì la città terrena: l'amore di Dio e dell'ideale, spinto fino al sacrificio di sè, innalzò la città celeste. Quella trae gloria da sè; questa pone il suo vanto esclusivamente nel Signore. Quella va accattando gloria terrena; questa riposa in Dio, testimoniato nella coscienza. Quella, ebbra nel suo fasto, leva superba il capo; questa mormora umilmente a Dio: tu mia lode e mio trionfo. I cittadini della città terrena sono pervasi da una stolta cupidigia di predominio, che li induce a soggiogare altrui: i cittadini della città celeste si offrono l'uno all'altro in servizio, con spirito di soave carità, e rispettano docilmente i doveri della disciplina sociale » (2). Le due città non sono distinte quaggiù da contrassegni esteriori: sono mescolate insieme fin dall'esordio del genere umano, mescolate corrono verso la fine dei tempi. Il titolo di appartenenza all'una o all'altra città ciascuno lo porta in cuore, con il sentimento da cui è ispirato nella sua prassi quotidiana. « Interroget ergo se quisque quid amet, et inveniet unde sit civis » (3). Le due società sono rispettivamente la società degli idealisti ed altruisti e quella degli egoisti.

Con questa distinzione mistica del genere umano qualcosa

---

(1) Ticonio non era passato invano nel cristianesimo africano.

(2) XIV, 28. Tutto il L. XIV è fondamentale per la raffigurazione dell'etica sociale di sant'Agostino.

(3) *En. in. Ps. LXIV*. Dovrebbe sempre essere regola per ogni studioso di sant'Agostino porre costantemente a raffronto le opinioni morali o teologiche da lui patrocinate nei trattati, con le ammonizioni inculcate nelle prediche. Può darsi che il tratto personale più spiccato e insieme più suggestivo dell'Ipponese sia appunto nella sua capacità sempre desta di tradurre i principi astratti in regole pratiche di condotta e di adeguare il suo ministero vescovile alla sua visione della vita, della storia, della rivelazione cristiana.

di veramente nuovo entrava nel patrimonio delle idee sociali. Nell'organizzazione politica dell'impero pagano non esistevano valori più alti dei valori civici, e la singola coscienza, con il suo mondo di diritti e doveri, non rappresentava un assoluto, di cui qualcosa sfuggisse irriducibilmente alla presa dello Stato. Il cristianesimo, d'accordo in questo con le religioni orientali dei misteri, aveva rivendicato l'autonomia della coscienza singola, ponendola in diretto rapporto con Dio e la sua azione. Ma, si può dire, nessuno prima di Agostino aveva illuminato le ripercussioni sociali del postulato cristiano sulla inviolabile santità della coscienza umana. Trasportando ora la base delle valutazioni umane dal campo politico in quello etico; assegnando al divenire umano, non più la meta del successo terreno, ma l'affermazione sempre più ampia dell'ideale divino; Agostino ha ricavato dallo spirito del Vangelo una filosofia della storia di cui può essere caduca la formulazione verbale, non già l'intima essenza.

La storia appare al vescovo ipponese come una lenta e faticosa successione di superamenti, attraverso i quali la *Civitas Dei*, l'idealismo cioè e la bontà, assurgono a manifestazioni constantemente più elevate. Il progresso ha la sua ragione d'essere nella simultanea presenza nel mondo di egoismo e di altruismo, che combattono quaggiù un incessante duello.

Illuminato da così fulgidi presupposti si comprende facilmente come Agostino non dovesse sentirsi sgomento di fronte all'immane catastrofe in cui sembrava piombata Roma, sotto la ferula di Alarico. Al momentaneo trionfo del male e della barbarie avrebbe tenuto dietro, immancabilmente, una più vigorosa ascensione di bene. E il popolo romano, di cui si poteva sgretolare la casa ma non intaccare la tempera, avrebbe ripreso più arditamente il suo glorioso cammino sul solco della civiltà, in virtù di quelle sue eccezionali doti che Dio aveva premiato con sì miracoloso spiegamento di potere. « Roma quid est, nisi Romani? Non enim de lapidibus et lignis agitur, de excelsis insulis et amplissimis moenibus. Hoc sic erat factum ut esset aliquando ruiturum. Homo cum aedificaret, posuit lapidem supra lapidem: et hoc cum destrueret, expulit lapidem a lapide. Homo illud fecit,

homo illud destruxit. Iniuria fit Romae, quia dicitur cadit? Non Romae, sed forte artifici eius... Roma non perit, si Romani non pereant » [1].

Allo sguardo dei suoi contemporanei, angosciati dinanzi allo straripare dei barbari, Agostino dischiudeva così nuovi, sereni orizzonti di filosofia sociale, rinfrancandone la fiducia e rinvigorendone la speranza. Nel medesimo tempo distinguendo un'anima e un corpo nella collettività degli uomini, egli tracciava realmente il disegno dell'edificio politico medioevale.

In verità il *De Civitate Dei* fu la carta fondamentale della Chiesa latina nella sua missione sociale [2].

La letteratura apologetica cristiana aveva già dietro a sè una brillante istoria. Gli scritti di Aristide, di Giustino, di Taziano, di Teofilo, di Atenagora, avevano nel secondo secolo tentato un magnifico programma di avvicinamento fra la disadorna ed elementare predicazione del Vangelo e i postulati più rispettabili delle principali scuole filosofiche del tempo. Le invettive di Tertulliano avevano rivendicato al cristianesimo il diritto di vivere di fronte alla legislazione romana.

Nel IV secolo l'apologia si era già fatta più ardita. Le *Istituzioni* di Lattanzio, l'*Adversus Nationes* di Arnobio, e, più ancora, il *De errore profanarum religionum* di Firmico Materno, alzano già l'accento della religione trionfante che non contende più all'avversario un piccolo angolo sul terreno della vita pubblica, ma lo investe con ardimento, e minaccia di ritorcere contro di lui le sue armi.

L'apologetica del *De Civitate Dei* è vero e definitivo attacco a fondo, è spiegamento di un vasto piano sociale riserbato alla pedagogia della Chiesa. Agostino è a cavallo fra il mondo delle vecchie categorie etiche e politiche, condannato a un irreparabile sfacelo, e il mondo dei nuovi valori cristiani. E i suoi libri di filosofia della storia sono la rivelazione piena e la dimostra-

(1) Parole veramente memorande, che non compaiono però nel *de Civatate Dei*, bensì in un sermone, indubbiamente posteriore al 410, l'ottantunesimo.

(2) L. Tosti ha bellissime pagine sul *De Civitate Dei*, nella « Storia dello scisma greco ». Ed. Pasqualucci, p. 74 e ss.

zione perentoria delle capacità civili di un movimento religioso, che tante pavide anime di pagani in ritardo si ostinavano a dipingere, come un giorno aveva fatto Celso, nemico inconciliabile di ogni prosperità collettiva. Il messaggio del *De Civitate Dei*, posponendo le valutazioni materiali a quelle spirituali; collocando il fastigio della vita umana nella serena pace di Dio, foriera e pegno di una pace immortale; additando l'economia della vera civiltà nella pratica del bene e nella speranza irrequieta del meglio; stimolando allo sforzo costante per il conseguimento di più ampia giustizia, gettò i germi di quella cultura medioevale, mistica e idealistica, che in altri tempi una erudizione superficiale si è compiaciuta di bistrattare e di dileggiare, ma che deve essere considerata invece come una delle più alte affermazioni dello Spirito nel mondo.

Ma Agostino non avrebbe mai potuto raggiungere una visione così meravigliosamente equilibrata dei rapporti ideali fra le due forme di associazione in cui si popolarizzano le attitudini, le aspirazioni e gli interessi degli uomini, se la sua anima non fosse stata temprata alla comprensione di tutte le più esili e sottili tonalità della esperienza spirituale. Se il pregio del suo pensiero lo si ricava integralmente dai suoi scritti polemici, nei quali ha riversato la piena del suo senso cristiano ed ecclesiastico, la ricchezza e la duttilità, la piena umanità della sua vocazione pastorale si possono desumere solamente dalle sue opere esegetiche e dalle manifestazioni letterarie della sua attività pastorale. Nella copiosa produzione del vescovo di Ippona non mancano gli scritti di natura scolastica, faticosamente e lentamente elaborati, sotto lo stimolo di preoccupazioni puramente teoriche ed astratte [1]. Agostino aveva un'intelligenza enciclope-

(1) Tali i quindici libri *De Trinitate*, di cui Agostino stesso dice: « iuvenis inchoavi, senex edidi » (*Ep.* 174) e altrove: « nimis operosi sunt et a paucis eos intelligi posse arbitror » (*Ep.* 169). Le redazione ne fu cominciata nel 399: non fu conchiusa prima del 416. L'opera mostra chiaramente quanto il problema trinitario e le polemiche ariane, che per tutto il secolo quarto avevano costituito il tema più appassionante delle discussioni ecclesiastiche dell'Oriente e dell'Occidente continentale, costituissero in Africa argomenti di speculazione accademica, anzichè motivo di vera passione spirituale e religiosa. Per una strana coincidenza però la situazione cambiava repentinamente proprio quando Agostino dava l'ultima mano ai suoi « nimis operosi

dica, e non vi poteva essere problema religioso largamente discusso al suo tempo, sul quale egli non fosse tratto d'istinto a portare la sua attenzione e la sua squisita capacità di chiarificazione. Ma le doti peculiari della sua anima, nutrita di sentimento e di purezza, traspaiono molto più vittoriosamente nelle opere avvivate da intenti edificativi e rispecchianti le esigenze e le idealità della massa cristiana. Egli stesso, in un'opera la cui lenta compilazione l'ha accompagnato per più di un trentennio, dal 396 al 427, il *de doctrina christiana*, tracciando il programma dell'ermeneutica biblica e dell'omiletica, ha costantemente avuto di mira la formazione di una cultura religiosa e teologica, che fosse strumento di educazione e di elevazione collettiva (1). Tutti i suoi saggi esegetici tradiscono invariabilmente intenti edificativi (2), bene riassunti nella « Dottrina cristiana »: « una sola cosa prescrive la Scrittura: l'amore; e una sola cosa proclama: la fede cattolica » (3). Poichè se sant'Agostino è formidabile nella polemica, impareggiabile nella capacità dell'intuizione mistica, è in pari tempo profondamente, squisitamente umano nelle ammonizioni del suo fervore etico, straordinariamente amabile nella dolcezza delle sue effusioni pastorali. Ogni stato della vita, ogni frangente dell'esistenza, ogni situazione

---

libri ». Il *contra sermonem arianorum, liber unus* del 418 (Migne, *P. L.*, XLII, 677-708), la *collatio cum Maximino arianorum episcopo* (ib.; 709-742 *e i contra Maximinum haereticum arianorum episcopum libri due* di un decennio circa più tardi dimostrano come la controversia ariana si era fatta in Africa di una impreveduta attualità. Ma il grande campione dell'ortodossia era ormai all'epilogo della vita e non sarebbe stato più là ad impugnare la propaganda ariana nel momento della sua massima efficienza. Come nelle mani di Costanzo, così nei piani, più o meno consapevoli, dei regni barbari, l'arianesimo doveva divenire il vessillo religioso del predominio politico. Gli amici e i successori di Agostino erano destinati alla medesima sorte che aveva incolto i vescovi dell'Italia settentrionale e della Gallia, al momento della campagna trionfale di Costanzo.

(1) « Qualis esse debet qui in doctrina sacra, id est christiana, non solum sibi, sed etiam aliis laborare studet »: è la conclusione dell'opera, è l'assioma che la pervade (Migne, *P. L.*, XXXIV, 15-122).

(2) I più importanti sono i sette libri *Quaestionum in Heptateuchum* (Migne, *P. L.*, XXXIV, 547-824) e i *de consensu Evangelistarum quatuor* (Migne, *P. L.*, XXXIV; 1041-1230: ed. Weihrich., C S E L, XLIII).

(3) « Non autem praecipit Scriptura nisi caritatem; non autem asserit, nisi catholicam fidem », *De doctr. christ.*, III, 10-15.

del ciclo fortunoso dei casi umani, ha trovato nei suoi scritti morali [1] la parola adeguata del consiglio e del conforto. Ma è sopra tutto nelle prediche e nelle lettere che il vescovo di Ippona ha potuto effondere, nel più libero slancio della spontaneità, la piena del suo sentimento e l'acume della sua penetrazione psicologica. Fattosi, secondo il precetto paolino, tutto a tutti, Agostino sa far scomparire la altezza sgomentante del suo intelletto per toccare le corde più intime e più vibranti della massa cristiana. I numerosissimi sermoni [2] sono, probabilmente, nel loro insieme, un esempio mai più raggiunto di parenetica cristiana. I motivi delle opere apologetico-teologiche ricompaiono qui accompagnati e svolti mercè le applicazioni più felici e le esemplificazioni più efficaci. Infine nella sua copiosissima corrispondenza, alla quale Agostino consacrava con prodigalità inesauribile le stille di tempo che la sua giornata operosissima gli lasciava [3], noi cogliamo in pari tempo la traccia del fascino sorprendente che il vescovo africano esercitò sulla società contemporanea e la sua partecipazione chiaroveggente alla vita del suo tempo [4]. Lo spirito cristiano era veramente per lui luce e nutrimento, per ogni anima e per ogni evenienza. E il lungo tirocinio, compiuto di giorno in giorno, nella pratica del ministero pastorale, preparò il vescovo ipponese alla interpretazione

---

(1) Principali: il *de agone christiano*, « fratribus in eloquio latino ineruditis humili sermone conscriptus » (*Retr.* II, 3) nel 396 (ed. Zicha, molto criticato, nel C S E L XLI); lo *Speculum* del 427; il *de mendacio*, il *de continentia*, entrambi dei primi anni di apostolato; il *de bono coniugali* e il *de sancta virginitate*, il *de opere monachorum*, del biennio 400-401.

(2) L'edizione dei Maurini (vol. V.) portava 363 sermoni (riprodotti in Migne, *P. L.*, XXXVIII-XXXIX; distribuiti in quattro classi: *Sermones de Scripturis Veteris et Novi Testamenti* (1-183), *Sermones de tempore* (184-272), *Sermones de sanctis* (273-340), *Sermones de diversis* (341-363). La serie non ha mai cessato di impinguarsi mercè nuovi ritrovamenti, da quelli del Denis e del Fontani (Migne, *P. L.*, XLVI, XLVII) a quelli del Mai e a quelli del Morin (« Nova Patrum Bibliotheca » I, 1; 1-470, e *S. Aurelii Augustini tractatus sive sermones inediti ex codice Guelferbytano 4096*). Per indicazioni più ampie v. Bard. IV, 496. Quel che ancora manca è una distribuzione cronologica di questa ingente massa di prediche.

(3) « Vix mihi paucissimae guttae temporis stillantur » *Ep.* 110, 5.

(4) Nell'edizione dei Maurini (II vol.) 270 lettere (Migne, *P. L.*, XXXIII). Nuova edizione, di poco accresciuta, per cura del Goldbacher nel C S E L, XXXIV, XXXV, XLVII, LVII, LX.

mistica della vita e della storia che signoreggia in quel capolavoro della apologetica religiosa che è il *De Civitate Dei*.

Le alate contemplazioni mistiche suggerite ad Agostino dalla catastrofe romana del 410 ed espresse nei libri di quest'opera memoranda valsero a confortare e rasserenare il suo animo, quando un flagello analogo a quello che l'aveva provocata, l'invasione dei Vandali, si abbattè nel 428 sulle coste fiorenti della sua Africa romanizzata? È il segreto che Agostino portò con sè nella tomba. Noi sappiamo soltanto che egli non piegò sotto il colpo della raffica micidiale — prima nella serie delle devastazioni onde fu afflitta poi l'Africa settentrionale — e, pastore consapevole di tutti i suoi doveri, restò saldo e fiero al suo posto, ad asciugare le lacrime e a curare le piaghe del suo gregge atterrito. La sua lettera ad Onorato (la 228ª) è l'esposizione eloquente del compito che il ministro cristiano deve assolvere, quando lo straniero calpesta il territorio della patria.

La sorte però volle risparmiare all'instancabile vecchiaia di Agostino lo spettacolo atroce della completa disfatta delle armi romane. Quando egli moriva, il 28 agosto del 430, le truppe di Genserico, è vero, assediavano già da tre mesi la sua Ippona. Agostino febbricitante ed estenuato deve aver visto da lungi le fiamme devastatrici della barbarica invasione. Ma nella sua anima non doveva esser venuta meno la fiducia nella finale riscossa del potere romano.

E forse solo il sentirsi mancare, mentre in cuore gli palpitava tale speranza, può avergli fatto deplorare la morte, che egli aveva altra volta definito, non tramonto dell'esistenza, ma volo ad un'esistenza più alta: « non vitae occasus, mors, sed melioris vitae occasio ».

PARTE TERZA

IL TRAMONTO

I

L'INVASIONE VANDALICA

L'Africa turbolenta e autonoma aveva rappresentato il lato vulnerabile di Massenzio e aveva remotamente preparato la sua catastrofe. L'Africa pacificata e favorita aveva garantito le spalle a Costantino, nella sua politica di riunificazione dell'Impero. La cristianità di Ceciliano aveva rappresentato, nelle sue mani accorte, lo strumento più efficace del suo sicuro dominio transmarino. I suoi successori ne avevano seguito l'accorta linea di condotta, guadagnando sempre più saldamente il sussidio dell'ortodossia, mercè la repressione feroce del nazionalismo donatista. Poichè la storia ha le sue immancabili nemesi, doveva venire, fulminea, la reazione. Il regno ariano dei Vandali, piantato, come un cuneo, nel cuore dell'Impero d'Occidente, doveva determinarne lo sfacelo. Genserico è stato effettivamente il principale artefice della sua distruzione (1). Ed egli ha avuto cooperatore il rancore seminato dalla disfatta del donatismo.

---

(1) Per tutto questo capitolo, rimandiamo, una volta per sempre, all'ottimo saggio di F. Martroye, *Genséric*. La conquête vandale en Afrique et la destruction de l'Empire d'Occident (Paris, Hachette, 1907) e al Mesn. V.

Nel maggio del 429 [1] Genserico [2], succeduto da a pena un anno al fratello Gunderico, traversava lo stretto di Gibilterra con una popolazione mobile di circa 80.000 [3] persone, tra cui 30.000 combattenti [4]. Nel maggio dell'anno successivo, dopo aver riportato successi rapidi e decisivi, Genserico costringeva Bonifacio, il vinto generale romano, a chiudersi in Ippona, dove lo stringeva inutilmente di assedio per non meno di quattordici mesi. Al sopraggiungere di rinforzi da Roma e da Costantinopoli, Bonifacio tentava, ancora una volta, la sorte delle armi. Male glie ne incolse. Sconfitto una seconda volta, abbandonava l'Africa. Ippona, derelitta dai suoi abitanti, era incendiata [5]. La distruzione però non dovette essere completa e la città dovette risorgere prestissimo dalle sue rovine, se i messi di Valentiniano vi firmarono il trattato di pace con Genserico nel 435. Pace irrisoria e impegno malsicuro. Genserico otteneva il riconoscimento ufficiale delle sue conquiste e l'imperatore salvava un simulacro di sovranità, imponendo un tributo. Non sembra che Genserico avesse molto da temere da una infrazione della parola data. A quattro anni di distanza dal trattato, egli, annullando una situazione del resto insostenibile, conquistava, con lieve sforzo, Cartagine. Tutta l'Africa romana era sua. Dopo 585 anni, il dominio di Roma sulle sponde meridionali

---

(1) Prospero di Aquitania suggerisce invece la data del 427. Il 429 è dato dalla *Cronaca* di Idacio. Il Tillemont preferisce il 428. Le ragioni che giustificano il 429 v. in L. Schmidt, *Geschichte der Wandalen*, pag. 36, n. 4. Il *Chronicon* di Idacio colloca all'*Olymp. CCCII* « Gaisericus rex de Baeticae provinciae litore cum Wandalis omnibus, eorumque familiis, mense majo ad Mauritaniam et Africam relictis transit Hispaniis » (Ed. Sirmondi, II, 234).

(2) La grafia del nome non è uniforme: *Geisarix*, Contradist, Γούθαρις. Il Kaufmann (Zeitschrift für deutsche Philologie, 1901, pl. e a.) si pronuncia per *Gensirix*.

(3) È la vatutazione di Vittore di Vita: « transiens igitur quantitas universa calliditate Geiserici ducis, ut famam suae terribilem faceret genti ilico statuit omnem multitudinem numerari, usque ad illum diem quem huic luci uterus profuderat ventris. Qui reperti sunt, senes, iuvenes, parvuli, servi vel domini, LXXX milia numerati » (*Historia Persecutionis af icanae provinciae*, ed Petscheig, I, 1, C S E L, VII).

(4) È il particolare attestato in Procopio, *De bello Vandal.*, I, 5.

(5) « Vix tres superstites ex innumerabilibus ecclesiis, hoc est Cartaginensem, Hipponensem, et Cirtensem quae Dei beneficio excisae non sunt, et earum permanent civitates, licet post eius (Augustini) obitum urbs Hipponensis incolis destituta ab hostibus fuerit concremata » (Possidio, *Vita Augustini*, 29).

del Mediterraneo, crollava. Per circa un secolo l'Africa romanizzata era in balia di una popolazione « barbarica ».

Fu la iattura deplorata dagli scrittori romanofili? Fu la catastrofe religiosa, quale la dipinsero gli scrittori di chiesa? Occorre, per rispondere in maniera non avventata, non dimenticare che al momento dell'invasione vandalica, il cristianesimo africano era travagliato da divisioni profonde, radicate in una incancellabile molteplicità di strati etnici e in una incolmabile divisione di ceti sociali; occorre non dimenticare che i conflitti etnico-economico-sociali del secolo quarto si erano automaticamente ammantati di motivi religiosi; occorre non dimenticare infine che l'esigua letteratura superstite emana tutta dal partito sconfitto e che quindi la sua testimonianza, in tono di geremiade, è uno sfogo e una vendetta [1].

---

(1) Fra questi testimoni ed attori, letterariamente superstiti della crisi determinata dall'occupazione vandalica, va collocato al primo posto, in ordine di tempo, Quodvultdeus, il diacono cartaginese cui Agostino dedicava il *de Haeresibus*, e che, innalzato all'episcopato nel 437, era mandato da Genserico in esilio due anni dopo, non a pena occupata, di sorpresa, Cartagine. Il patrimonio omiletico di questo primate ortodosso dell'Africa, esiliato dal re ariano, si è in questi ultimi anni impinguato, mercè le rivendicazioni felici del Morin (*Pour une future édition des opuscoles de Quodvultdeus*, évèque de Carthage au V. siecle, nella « Revue bénédictine » del 1914) e del Franses (*Die Werke des hl. Quodvultdeus*, Bischofs von Karthago, gest. un 453. Müncher, 1920). A Quodvultdeus possono ormai attribuirsi senza esitazione nove fra le prediche comprese nell'edizione maurina dei sermoni agostiniani, tra cui il *de symbolo ad catechumenos*, il *contra Judaeos, Paganos et arianos*, l'*adversus quinque haereses* (Migne, *P. L.*, XL, 637-668; XLII, 1101-1116, 1117-1130); le tre prediche pubblicate dal Mai (« *Nova Patrum Bibl.* », I, 1, 251-282: due *de accedentibus ad gratiam* e uno *de tempore barbarico*). Del *de tempore barbarico*, pittura a foschi colori della situazione creata dagli invasori, il testo completo è quello esumato dal Morin di su il codice di Wolfenbüttel, dal quale, oltre i sermoni agostiniani, egli ha ricavato anche altri tre sermoni di Quodvultdeus: un *de dominica oratione*, un *de quarta feria paschae*, un *de natali sanctarum Perpetuae et Felicitatis* (S. A., Augustini sermones inediti, proef. XXX e seg., 181-186, 191-218). Infine, così il Morin come il Franses, concordemente, hanno rivendicato a Quodvultdeus il *De promissionibus et praedictionibus Dei*, tradito sotto il nome di Prospero di Aquitania. La pittura che nel *de tempore barbarico* Quodvultdeus fa della sua terra invasa dai Vandali è squallida e desolata. Non più rosea è quella tracciata da Vittore di Vita in quella sua *Historia persecutionis africanae provinciae* che ha tutta l'andatura di un accurato martirologio. Il primo suo libro evoca le tristi peripezie della chiesa ortodossa sotto Genserico (428-477): i due seguenti tracciano la storia religiosa dell'Africa sotto Unerico (477-484). (V. A. Auler, *Victor von Vita*: historische Untersuchungen. Arnold Schaefer gewidmet, Bonn, 1882, 253-275; F. Ferrère, *De Victoris Vitensis libro qui inscribitur Historia persecutionis africanae provinciae*, hist. et philologica commen-

Il governo di Genserico nell'Africa romanizzata fu il governo di un conquistatore, rassomigliabile a quello di Cromwell in Irlanda nei tempi moderni, il quale ha bisogno di aver sempre sotto mano le sue truppe mercenarie fedeli, pronte alla repressione di ogni sentore di riscossa; di vilipendere e di debellare la classe di cui ha usurpato il potere, anche se per far ciò deve ricorrere a provvedimenti demagogici o a misure di rigore. Poichè conquistatori di tal genere hanno per unico programma la conservazione del loro dominio e la cancellazione delle sue origini extralegali, non possono trar norma da principî astratti

---

tatio, Paris, 1898). Per trovare una dipintura della situazione politica e morale dell'impero sotto l'alluvione barbarica, la quale non sia null'altro che la corrucciata lamentela e la inconsolabile invettiva della opposizione sconfitta, occorre rifarsi al prete di Marsiglia, Salviano e al suo vivido ed efficace *De gubernatione Dei* (ed. Pauly, *Salviani Presbyteri Massilensis opera quae supersunt*. C S E L, VIII). Anche Salviano appartiene alla cristianità ortodossa e ha in orrore l'eresia ariana, vincolo spirituale delle popolazioni barbariche. Ma, unico fra gli scrittori ecclesiastici del tempo, egli è capace di astrarre dalla contingente iattura politica della sua parte e di assurgere ad una visione di alta filosofia della storia, nella quale le piccole disavventure di un partito sono trasfigurate in una lezione di moralità e di giustizia. I « romani », vale a dire i cittadini indigeni dell'Impero, hanno demeritato essi della loro qualità politica come della loro professione religiosa. La loro presunta civiltà è una putredine e la loro fede è una menzogna. Hanno conculcato le classi inferiori: si sono infradiciati nella corruzione. I « barbari », ne prendono il posto. Bene sta. Salviano, è vero, scrive in Gallia e per la Gallia, prima forse che la persecuzione vandalica nell'Africa romana avesse toccato l'acme della sua violenza (v. A. Hämmerle, *Studien zu Salvian, Priester von Marsilia*, I, 1, pag. 14 e segg.), ma non solo egli accenna ripetutamente ed esplicitamente ai Vandali, bensì anche le sue considerazioni si attagliano perfettamente, pur quando sono suggerite dall'esperienza politica della Gallia, alle condizioni dell'Africa romana. Salviano è talmente preso dalla superiorità morale e dal senso umano e democratico dei Barbari, che giunge a perdonare loro il loro arianesimo, a riconoscerlo, caso mai, quanto meno, come esso stesso un'eredità triste dell'insegnamento romano. « Haeretici ergo sunt, sed non scientes. Apud nos sunt haeretici, apud se non sunt. Nam in tantum se catholicos esse iudicant, ut nos ipsos titulo haereticae appellationis infament. Quod ergo illi nobis sunt, hoc nos illis. Nos eos iniuriam divinae generationi facere certi sumus, quod minorem patre filium dicunt: illi nos iniuriosos patri existimant, quia aequales esse credamas. Veritas apud nos est, sed illi apud se e se praesumunt. Honor Dei apud nos est, sed illi hoc arbitrantur honorem divinitatis esse, quod credunt. Inofficiosi sunt, sed illis hoc est summum religionis officium. Impii sunt, sed hoc putant veram esse pietatem. Errant ergo, sed bono animo errant, non odio sed affectu Dei, honorare se dominum atque amare credentes. Quamvis non habeant rectam fidem, illi tamen hoc perfectam Dei aestimant caritatem. Qualiter pro hoc ipso falsae opinionis errore in die judicii puniendi sint, nullus potest scire nisi iudex » (V. 9-11). « Putamus, quod poena divinae severitatis indigni simus, cum sic nos semper pauperes

di moralità pubblica e di onestà amministrativa. La spogliazione della ricchezza terriera è la risorsa principale del loro fisco: l'avvilimento spirituale della classe media è la loro tattica preferita. La storia, che è in proposito di una uniformità e di una monotonia scoraggiante, offre, di tali situazioni ricorrenti, esempi senza numero.

Per erigere su solide basi la struttura amministrativa della sua fortunata conquista militare, Genserico non ebbe bisogno di sovvertire l'organizzazione romana del paese. Non l'avrebbe nè pure saputo fare. I barbari non recavano con sè un sistema politico e amministrativo nuovo: non potevano quindi modificare

---

puniamus, aut credimus, cum iniqui nos iugiter simus, quod Deus iustus in nos omnino esse non debeat? Ubi enim aut in quibus sunt nisi in Romanis tantum haec mala? Quorum iniustitia tanta nisi nostra? Franci enim hoc scelus nesciunt: Chuni ab his sceleribus immunes sunt: nihil eorum est apud Wandalos, nihil horum apud Gothos. Iam longe enim est, ut haec inter Gothos barbari tolerent, ut ne Romani quidem, qui inter eos vivunt, ista patiantur. Itaque unum illic Romanorum omnium votum est, ne umquam eos necesse sit in iure transire romanum » (V. 36). È noto come il focoso Salviano traccia un quadro foschissimo della pervicacia ostinata del mondo romano nella sua dissoluzione morale, nonostante la ferula barbarica: « vastata est Italia tot iam cladibus: ergo Italorum vitia destiterunt? Obsessa est urbs Roma et expugnata: ergo desierunt blasphemi ac furiosi esse Romani? Innundarunt Gallias gentes barbarae: ergo, quantum ad mores perditos spectat, non eadem sunt Gallorum crimina quae fuerunt? Transcenderunt in Hispaniae terras populi Wandalorum; mutata quidem est sors Hispanorum, sed non mutata vitiositas. Postremo, ne qua pars mundi exitialibus malis esset immunis, navigare per fluctus bella caeperunt: quae vastatis urbibus mari clausis et aversis Sardinia ac Sicilia, id est fiscalibus horreis, atque abcisis velut vitalibus venis, Africam ipsam, id est, quasi animam captivavere reipublicae. Et quid? Ingressis terram illam gentibus barbaris forsitan vel metu vitia cessarunt? Aut, sicut corrigi ad praesens etiam nequissimi quique servorum solent, modestiam saltem ac disciplinam terror extorsit? Quis aestimare hoc malum possit? Circumsonabant armis muros Cirtae atque Carthaginis populi barbarorum, et ecclesia carthaginensis insaniebat in circis, luxuriabat in theatris. Alii foris iugulabantur, alii intus fornicabantur: pars plebis erat foris captiva hostium, pars intus captiva vitiorum. Cuius sors peior fuerit incertum est. Illi quidem erant extrinsecus carne, sed isti intus menti captivi, et ex duobus letatibus malis levius, ut reor, ut captivitatem corporis Christianum quam captivitatem animae sustinere, secundum illud quod docet salvator ipse in evangelio, gravius multo animarum mortem esse quam corporum. An credimus forte, quod captivus animis populus ille non fuerit, qui laetus tunc in suorum captivitatibus fuit? Captivus corde et sensu non erat qui inter suorum supplicia ridebat, qui iugulari se in suorum iugulis non intellegebat, qui mori se suorum mortibus non putabat? Fragor, ut ita dixerim, extra muros et infra muros proeliorum et ludicrorum, confundebatur vox morientium voxque bacchantium, ac vix discerni forsitam plebis heiulatio, quae cadebat in bello, et sonus populi, qui clamabat in circo » (VI, 67-71).

sostanzialmente il preesistente. La loro signoria fu nella sua genesi, e rimase ininterrottamente, quella di un esercito di occupazione, che chiede, ai soggiogati, una sottomissione completa e abbatte, unicamente, le correnti superstiti di opposizione. La legislazione romana mantenne immutato il suo vigore: nulla fu cambiato nell'amministrazione civica [1]. Scompare, naturalmente, il *vicarius Africae*, la cui magistratura era tutta nel collegamento della provincia con l'amministrazione centrale. E appare un *praepositus regni* [2], la cui figura burocratica non doveva essere diversa da quella dei prefetti del pretorio nell'organizzazione imperiale.

Ma, sotto l'uniformità dell'amministrazione romana conservata intatta, qual profondo rivolgimento di ceti sociali e quale sensibile trasposizione di fortune economiche nell'Africa di Genserico! Come esercito di occupazione, i Vandali dovevano permanentemente sentirsi in terra di conquista, e quindi costretti innanzi tutto ad alimentare nella maniera più sicura il loro bilancio bellico. Il re vandalo lasciò invariata l'organizzazione finanziaria romana. Il sistema delle imposte fu il medesimo che quello dell'Impero: gli identici funzionari continuarono a riscuotere i balzelli. Il biografo di san Fulgenzio Ferrando nomina espressamente e a varie riprese i *procuratores* [3]. Ma in pari tempo la gestione e la distribuzione della ricchezza terriera, principale cespite e più pingue risorsa del paese, avevano subìto un grandioso trapasso, suggerito esso stesso dalle esigenze militari e tattiche dell'occupazione, come dalla convenienza dinastica. Vittore di Vita attesta espressamente che Genserico, disponendo delle provincie conquistate, riservò al fisco regale la

---

(1) Vittore di Vita (V, 4), attesta che a Cartagine continua a risiedere sotto il dominio vandalico un proconsole romano. Le sue mansioni non dovevano essere diverse da quelle esercitate prima della conquista, a norma della riforma dioclezianea. Ecco i quadri dell'ufficio del proconsole, secondo la *Notitia Occid.* (XVII, § 2, Böckin, pag. 61): « proconsul Africae officjum habet ita: principem de schola agentum in rebus ducenarium; cornicularium; numerarios duos; primiscrinium; commentariensem; adjutorem; ab artis; subadjuvos; exceptores; singulares; et reliquum officium ». Cfr. Audolent, *Carthage romaine*, pag. 342.

(2) Vittore di Vita, II, 5,

(3) *P. L.*, LXV, 119, 120, 134.

Bizacene, con l'Abaritana, la Getulia e una parte della Numidia, ripartendo fra le sue truppe la Proconsolare [1]. Quest'ultimo provvedimento non aveva altro scopo che quello di assicurare la rapidità della mobilitazione e la prontezza della concentrazione delle forze armate. Ciò facendo, del resto, Genserico non faceva altro che applicare, a vantaggio dei propri militi, i procedimenti adottati, dai tempi di Alessandro Severo, sui confini del mondo romano, la custodia dei quali era affidata ai *limitanei* o *ripa-rienses*, soldati agricoltori, di residenza fissa in determinate località, incaricati, non solamente di difendere i confini dell'Impero, bensì anche di coltivare le provincie di frontiera [2].

Ma nulla divide più profondamente due popoli o due ceti del medesimo popolo fra loro, quanto il gravame di un predominio militaresco dell'uno sull'altro. I Vandali e i romanizzati dell'Africa si mantennero tenacemente, inconciliabilmente distinti per costumi, per professione religiosa, per lingua, per gli stessi distintivi dell'abbigliamento esteriore. Siamo autorizzati a supporre che non mancarono quelli i quali, sotto lo stimolo di una tal quale infingarda e vile civetteria, che spinge ad appropriarsi le insegne dei trionfatori per accaparrarsene il favore, si affrettarono a scimmiottare i costumi esteriori del popolo vittorioso. Ma male loro ne incolse. Riuscirono sgradevoli ai Vandali e ai loro concittadini. E subirono più facilmente le rappresaglie degli uni e degli altri [3].

---

(1) *De pers. vand.*, I, 4.

(2) Lampridio dice appunto di Alessandro Severo che regalò ai *limitanei* e ai loro capi le terre catturate al nemico, a patto però che esse fossero trasmissibili qualora solamente gli eredi continuassero invariabilmente il servizio (*Alexandri Severi Vita*, LVIII). Cfr. Marquardt, *Organisat. militaire chez les Romains*, pag. 369.

(3) Vittore di Vita (V, 8) racconta come, sotto l'instigazione dei vescovi ariani e principalmente del loro patriarca Cyrila, Unerico comandò ad Eugenio, il vescovo ortodosso di Cartagine, di vietare l'ingresso in chiesa a tutti coloro che si presentassero abbigliati alla barbarica. Evidentemente v'eran dei cattolici che avevano aderito al nuovo governo e avevano mansioni nell'amministrazione vandalica, pur conservando la loro fede. Il re vandalo non giudicava opportuna e rassicurante simile commistione. Lo dimostra chiaramente un tragico-comico episodio della persecuzione. Come tutti i barbari, i Vandali portavano i capelli lunghi, coprenti le orecchie e cadenti sulla nuca (Procopio, *De bello vandalico*, II, 6). V'erano dei romani cattolici che, pur di occupare cariche a corte, avevano adottato l'acconciamento dei conquistatori. Per costringerli ad accettare anche la fede religiosa di questi, Une-

La grande massa può essere rimasta indifferente al cambiamento di governo: può anzi averne in cuor suo gioito e praticamente tratto qualche vantaggio. Chi conculca la libertà di un popolo può sempre trovare nei provvedimenti demagogici un diversivo e una salvaguardia. La conculcazione della libertà è offesa molto più sensibilmente avvertita dai ceti medî che dal proletariato. La conquista vandalica si trovò di fronte, sopra tutto, il ceto romanizzato, di cui aveva spodestato il potere, ed esso era tutto, dai tempi di Costantino, ortodosso. Il duello fu duro e serrato. Fu in pari tempo persecuzione politica e religiosa.

Quel che l'arianesimo era stato nei piani imperialistici di Costanzo durante la sua marcia dall'Oriente verso l'Occidente, lo era ora nel programma di governo, tirannico e assolutistico, dei re vandali [1]: strumento e sanzione di un predominio, che non tollerava contrasti nè opposizioni. Il passaggio dei conquistatori fu accompagnato subito e dovunque da rappresaglie religiose. Genserico concepì quasi subito il proposito di costringere i nuovi sudditi alla fede ariana. I vescovi recalcitranti furono immediatamente posti al bando. Tra i primi colpiti furono Possidio, Novato e Severiano [2]. Il conquistatore non volle trovarsi in territorio ch'egli considerava malfido avendo nella sua immediata propinquità individui di dubbia fedeltà. E procedette ad una epurazione della sua corte. Volle ridurre alla professione ariana i suoi più intimi consiglieri, ch'egli aveva condotto con sè dalla Spagna. Essi si rifiutarono. Furono ferocemente malmenati [3]. Ad uno di loro, Arcadio, mandato in esilio, Onorato Antonino vescovo di Costantina mandò una lettera esortatoria, nella quale riecheggiano i vecchi motivi della letteratura parenetica cristiana [4].

---

rico fece una volta porre alle porte delle chiese ortodosse dei suoi giannizzeri, col compito di acciuffare per i capelli e di scuoiare alla testa così, quelli che si presentassero capelluti alla barbarica (Vittore, II, 4).

(1) Sul modo nel quale l'arianesimo aveva raggiunto alcune fra le più eminenti popolazioni barbariche, v. J. Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire romain* (Paris, Boccard, 1918).

(2) Prospero di Aquitania, *Chronicon*, I, pag. 57 (ed. Labbe).

(3) Prospero, *Chron.*, a. 437.

(4) In Migne, *P. L.*, L. c. 567.

L'ampliamento e il consolidamento della conquista non attenuò la rigidezza della sorveglianza antiortodossa. All'indomani della conquista di Cartagine, Genserico, intuendo come l'infrazione all'impegno contratto con Valentiniano avrebbe sollevato la riprovazione universale del mondo romano, raddoppiò il suo rigore contro gli ortodossi. Il vescovo Quodvultdeus, con numerosi altri ecclesiastici, fu imbarcato su vascelli logori e facenti acqua [1] e deportato in Italia. Le chiese esistenti nell'interno della città furono confiscate e le loro sostanze furono tutte incamerate. La basilica Restituta passò al culto ariano, che il clero vandalo celebrava nella lingua propria [2]. Ai cattolici non furono nè pur lasciati i santuari situati fuori del recinto cittadino. Furono così spogliati delle due chiese dedicate a san Cipriano, l'una innalzata nel luogo del martirio, l'altra nel suo sepolcro a Mappalia. Perfino ai funerali furono interdetti i canti religiosi, che potevano dare alla cerimonia carattere di dimostrazione. Naturalmente l'esempio sovrano non mancò di provocare e autorizzare per tutto il territorio conquistato identiche rappresaglie [3].

Genserico non faceva mistero dei suoi intenti. Ad una commissione di vescovi della Proconsolare che si presentò a lui, chiedendo, secondo la testimonianza di Vittore, il permesso di rimanere al proprio posto, pur dopo aver perduto rendite e chiese, il re avrebbe risposto: « ho deciso di non lasciar salvo nessuno della vostra schiatta e del vostro partito. E voi avete il coraggio di venirmi a chiedere tal cosa? » [4]. Naturalmente, un programma di questo genere, se pur dobbiamo credere alla

(1) Così almeno dice Vittore di Vita, il quale però deve subito soggiungere, che, « domini miseratione » i deportati sbarcarono felicemente a Napoli nella Campania, (I, 5).

(2) Lo si arguisce da questo episodio. Quando nel 481 l'ambasciatore di Zenone, Alessandro, chiese ad Unerico che permettesse alla chiesa cartaginese di avere un suo vescovo, il re vandalo autorizzò l'elezione, ma volle in cambio che i vescovi ariani disseminati nell'Oriente, potessero usare nelle loro chiese la lingua che avessero voluto (Vittore, II, 2).

(3) Vittore di Vita ne conclude, con verosimile esagerazione: « multos episcopos et laicos, claros atque honoratos viros, servos esse novimus Vandalorum », I, 4.

(4) I, 5.

parola del panegirista ortodosso, che è naturalmente, di rimbalzo, il denigratore del governo vandalico, era molto più facile enunciarlo che praticarlo nell'Africa romana del secolo quinto. Se nei pressi del governo centrale la persecuzione contro gli ortodossi fu ordinata e continua, il rigore doveva attenuarsi, mano mano che si procedeva verso la periferia del reame vandalico. Quel che dovette essere generale fu la diffidente sorveglianza, contro una confessione religiosa pregiudizialmente sospetta di sentimenti romanofili e contro il suo clero.

In seguito alla momentanea pace del 442 con Valentiniano III (1), la tensione fra vandali ariani e romanizzati ortodossi sembrò doversi affievolire. Fu breve illusione. La persecuzione era un postulato inevitabile del governo vandalico in mezzo ad una popolazione in grembo alla quale romanità e cattolicismo ortodosso erano termini equipollenti.

Auspici fondatamente più propizi sembrò dovessero trarsi all'avvento di Unerico, succeduto al padre Genserico nel gennaio del 477. Tra i primi atti del suo governo vi fu la reintegrazione degli ortodossi nel diritto di riunione. Non erano estranee alla nuova tattica le relazioni di parentela con la corte bizantina. Ma poi il vecchio fondo anticattolico dell'anima barbara riprese il sopravvento e il programma della completa «arianizzazione» del popolo africano tornò a dare un'anima alla politica religiosa del re vandalo. Vittore di Vita ha nuovamente agio di spiegare tutti i colori della sua lugubre tavolozza, per descrivere il riacutizzarsi della campagna persecutrice (2). Ad un intervento dell'imperatore Zenone, in favore dell'episco-

---

(1) Nel *Chronicon*, s. a., Prospero dice: «Dioscoro et Eudosio conss. cum Genserico a Valentiniano Augusto pax confirmata, et certis spatiis Africa inter utrumque divisa est».

(2) Ecco un episodio, quale egli lo narra: «praecepit deinde (s'intende Unerico) sacras virgines congregari, dirigens Vandalos, cum suae gentis obstetricibus ad inspicienda et contrectanda contra jura verecundiae, verecunda pudoris, ubi nec matres aderant, nec aliqua catholicarum matronarum. Quas torquentes gravi sospendio, atque ingentia pondera pedibus colligantes, laminasque ferri ignitas dorso, ventri, mamillis et lateribus apponebant. Quibus inter supplicia dicebatur: dicite quoniam episcopi vobiscum concumbunt et clerici vestri. Quarum acerbitate poenarum plurimas tunc scimus extinctas», II, 7.

pato e del popolo ortodosso, Unerico rispondeva con un editto diretto il 19 maggio 483 al vescovo di Cartagine Eugenio, convocante a Cartagine per il primo febbraio dell'anno successivo tutti i vescovi ortodossi del Regno. « Poichè vogliamo evitare ogni scandalo nelle provincie che Dio ci ha concesso, sotto gli auspici della provvidenza divina, col consenso dei nostri santi vescovi, decretiamo, sappiatelo, che il dì delle prossime calende di febbraio, eliminato ogni timore di rappresaglia, tutti conveniate a Cartagine, affinchè possiate ragionare in contraddittorio con i nostri venerabili vescovi intorno ad argomenti di fede, e sostenere, col sussidio della Scrittura, la vostra professione homousiana, per vedere se la vostra religione sia pura » [1]. Il giorno della convocazione 466 vescovi ortodossi erano presenti a Cartagine. Ma la conferenza fu tutt'altro che un contraddittorio. Gli ortodossi presentarono all'assemblea un'esposizione di fede, redatta dal primate Eugenio [2]. Gli ariani avevano altro per il capo che scendere a discussioni di pura speculazione teologica. Con a capo Cyrila, essi tentarono le vie subdole dell'ostruzionismo e del sotterfugio. La contesa fra i due cleri non era che apparentemente una contesa di formole di fede e di articoli dogmatici. In realtà, covava fra loro un inconciliabile contrasto di mentalità e di civiltà, di visioni politiche. Il regno vandalico rappresentava un tentativo di organizzazione nazionale dell'Africa; l'ortodossia esprimeva la tendenza all'unione con l'Impero. Dall'incontro di elementi così irriducibilmente disparati, non poteva di certo uscire una formola di concordia: non poteva nascere che un nuovo decreto di sopraffazione. E fu l'editto di Unerico del 25 febbraio 484 [3], nel quale, astutamente prendendosi lo spunto dalla legislazione imperiale del quarto secolo cadente contro eretici e scismatici, la si ritorceva con abilità sorniona contro gli ortodossi, proclamati, essi, come rei di eresia. Il donatismo, sotto mano, compiva le sue vendette.

(1) Testo in Vittore, II. 13.

(2) Il *Libellus fidei catholicae*, in Vittore, II, 18.

(3) Testo in Vittore, III. 2. « Adeo in his (gli ortodossi) est necessarium ac iustissimum retorquere, quod ipsarum legum continentia demonstratur, quos inductis secum in errore imperatoribus temporum diversorum tunc contigit promulgari ».

La persecuzione si scatenò nuovamente in tutto il suo furore. Vittore torna a fare una descrizione spaventosa della vita pubblica nell'Africa vandalica (1).

Ma Unerico moriva nell'anno stesso dell'editto. La politica religiosa dei suoi successori, Guntamundo (484-491), Trasamundo (496-523), Ilderico (523-531), Gelimero, subì le oscillazioni inevitabili in un territorio, sradicare la fede ortodossa dal quale avrebbe significato decimare la popolazione.

Quanto la controversia strettamente religiosa fosse, nell'Africa vandalica, il riflesso astratto e artificioso di un conflitto tipicamente etnico e politico, appare dalla scarsità di opere polemiche dottrinali e dalla superficialità dei pochissimi scritti teologici superstiti. Le opere polemiche di Virgilio di Tapso (2)

---

(1) *VI, passim.* Tra gli episodi più famosi denunciati dall'ampolloso scrittore c'è quello dei confessori di Tipasa, a cui fu mozzata la lingua e che, ciononostante, continuarono a parlare e a predicare.

(2) Pochissimo sappiamo di lui. Nella lista dei vescovi cattolici presenti o presunti tali alla conferenza del 484, la quale è in appendice alla *Historia* di Vittore (ed. Haem, nei M. G. H., *Auctores antiquissimi*, III, 1, 68, ed. Petschenig, pag. 127), all'ultimo posto, il 107, della *provincia Byzacena*, è menzionato *Vigilius Tapsitanus* (cf. Schw, 160 e segg.). Dai tempi del primo suo editore, il gesuita Fr. Chifflet (Victoris Vitensis et Vigilii Tapsensis Bizacenae Episcoporum opera. Digione, 1664), egli viene identificato col *Vigilius Tapsensis episcopus* a cui la non ricca tradizione manoscritta attribuisce cinque libri *contra Eutychetem* (*P. L.*, LXII, 95-154), nel quinto dei quali l'autore rimanda ai libri « quos adversus Sabellium, Photinum et Arium sub nomine Athanasii tamquam si praesens cum praesentibus ageret (ubi etiam Cognitoris persona videtur inducta) conscripsimus ». Questi altri libri sono pur essi conservati. Il p. Chifflet li ha pubblicati col titolo: *Contra arianos dialogus* Athanasio, Ario, Sabellio, Photino et Probo iudice interlocutoribus: in *P. L.*, LXII, 175-238). Di questo scritto, probabilmente nell'età carolingia, si è redatto un sommario, nel quale sono posti di fronte solamente Ario ed Atanasio, e al quale è stata premessa una introduzione stilizzata sui dati della Storia Ecclesiastica di Eusebio. Il p. Chifflet vi aveva visto una prima edizione dell'opera più ampia (il testo ora in Migne, *P. L*, LXII, 155-180). Due scrittori dell'età carolingica, Teodolfo di Orleans ed Enea di Parigi (il primo nel suo *De Spiritu Sancto*, Migne, *P. L.*, CV, 273, il secondo nel suo *Opus adversus Graecos, ib.*, CXXI, 717) informano per primi che Vigilio avrebbe scritto l'opera polemica antimonofisitica a Costantinopoli, dove era stato bandito. La notizia è troppo tarda per poter essere assunta come accreditata (e pure il Lecl., II, 203, la fa propria senza discussione: ma tutto il suo periodo su Vigilio è difettoso). Il p. Chifflet aveva attribuito Vigilio quei *De Trinitate libri duodecim* che oggi, dopo una nutritissima polemica (v. Gerhard Ficker, *Studien zu Vigilius von Thapsus*. Leipzig, 1907 e articolo nella *Realencyklopädie* [3], XX, 640 e segg. da cui Bard., IV, 553 dipende pedissequamente) vengono rivendicati alla Spagna del quarto secolo cadente o dal quinto incipiente. Per altri lavori attribuiti a Vigilio, v. Ficker, *op. cit.*

sono quanto di più stilizzato e freddo si possa immaginare. Se il *de Trinitate* di sant'Agostino aveva avuto tutta l'andatura di una disquisizione accademica, avulsa da qualsiasi collegamento con gli interessi concreti della comunità religiosa in mezzo a cui l'autore svolgeva il suo ministero edificativo; se essa sembrava raccogliere, con virtuosismo dialettico e stilistico indubbiamente rimarchevoli echi di polemiche lontane e di passioni non propinque, ai dialoghi del reduce dalla conferenza di Cartagine manca ancor più riconoscibilmente il fervore di un interessamento schietto e vissuto. La fede del partito ariano, semplice etichetta di una oligarchia dominante, non ha avuto, dal canto suo, nè pure una espressione letteraria. Anche Ursacio di Singiduno e Valente di Mursa, ai tempi di Costanzo, avevano ben altro da fare che tessere la giustificazione apologetica delle formole di fede che il loro sovrano imponeva a suon di sentenze di confino e di confische [1].

---

(1) La tradizione manoscritta non è stata propizia ad alcuni altri scrittori africani, di cui ci han conservato memoria i cronisti ecclesiastici. Evidentemente non v'era in loro e non v'era nella loro esperienza di che sfidare vittoriosamente il tempo. La cristianità africana, dopo la superba sintesi agostiniana, si avviava repentinamente verso il suo occaso. Di un tale Asclepio, attesta Gennadio (*De viris inl.* 73) che, « in Baiensi territorio vici non grandis episcopus, scripsit adversus Arianos et modo adversum Donatistas scribere dicitur. In docendo autem ex tempore, grandi opinione celebratur ». Al momento in cui Gennadio scriveva, vale a dire nel 468, Asclepio era dunque ancor vivo. La produzione di Vittore di Cartenna nella Mauritania era, sempre secondo la testimonianza di Gennadio, parecchio più abbondante (*ib.*, 78, cf. Chapla, *Gennadius als Literarhistoriker*. Münster, 1898, pag. 149 e segg.); « scripsit adversus arianos librum unum longum, quem Genserico Regi per suos audiendum obtulit, sicut ex proëmio ipsius libri didici. Et de poenitentia publicani librum unum, in quo et regulam vivendi poenitentibus iuxta Scripturarum auctoritatem instituit: et ad Basilium quendam super morte filii consolatorium librum, spe resurrectionis, perfecta instructione munitum. Homilias etiam composuit multas, quas a fratribus, salutis propria sollicitis, in hibros digestos servari cognovi ». (Sui tentativi di identificare, con poca fortuna, in verità, questi vari scritti in opere tradite sotto mentite spoglie, v. Bard., IV. 546). Gennadio nomina subito dopo un « Voconius, castellani Mauritaniae oppidi Episcopus » il quale « scripsit adversus Ecclesiae inimicos Judaeos et Arianos et alios haereticos. Composuit etiam Sacramentorum egregium volumen ». (Uguali tentativi avventuraron di identificazione. V. Bard., IV, 547). Il continuatore di Gennadio (ai nn. 95 e 96) menzionò due altri scrittori africani, Onorato vescovo di Costantina, autore di una lettera esortatoria ad un tale Arcadio, esiliato da Genserico, e Cereale, autore di una documentazione biblica della fede ortodossa.

Ma c'è una logica nelle tradizioni manoscritte. Non tutto è svanito della letteratura cristiana dell'Africa vandalica. Oltre Vittore di Vita, testimone non imparziale,

Le ragioni genuine del conflitto religioso che dilacerò l'Africa vandalica, con pochissimi periodi di respiro, dallo sbarco di Genserico alle fulminee disfatte di Gelimero, sono graficamente delineate in un episodio eloquente, registrato da Vittore di Vita [1]. Quando Unerico spiccò la sua lettera di convocazione per la conferenza ecclesiastica cartaginese del 484, Eugenio, il primate ortodosso, rispose con questo messaggio: « ogni qual volta sono in gioco l'anima, la vita eterna o la fede cristiana, è necessario dare coraggiosamente il proprio avviso, come l'autorità regale ha riconosciuto. Testè l'autorità sovrana

---

ma straordinariamente significativo della posizione rispettiva dell'universalismo religioso dell'ortodossia e del particolarismo nazionalista dell'arianesimo vandalico, due voci superstiti ci han trasmesso l'eco dell'esperienza cristiana africana alla vigilia della riconquista giustinianea: quella del poeta Blossio Emilio Draconzio e il « nuovo Agostino », Fulgenzio di Ruspa. La stessa qualità delle loro opere sopravvissute racchiude un eloquente monito.

I tristi casi di Draconzio tradiscono le angosce, le oscillazioni e le incertezze dell'età che fu sua. Di eminente famiglia cristiana cartaginese, aveva alimentato in sè i più fervidi sentimenti romani. Una sua prima composizione poetica, perduta, celebrava, come Signore, il nemico naturale dei Vandali, l'imperatore di Bisanzio. Non poteva essere delitto impunito in regime vandalico. Il poeta fu spogliato dei suoi beni e delle sue dignità e imprigionato. In prigione, venne a resipiscenza politica e compose una *Satisfactio* in versi, che avrebbe dovuto accattivargli l'animo dei dominatori. « Le catene mi stringono, le torture mi abbattono, l'indigenza mi consuma. Sono coperto a mala pena di brandelli. Noti ed ignoti tutti si allontanano da me. Coloro ai quali io avevo votato la mia vita, mi abbandonano; i miei consanguinei non mi riconoscono più; i miei numerosi schiavi sono fuggiti; i miei clienti mi disprezzano ». Non ottenne pietà. E allora Draconzio si diè a tessere le *Laudes Dei*. Ne uscì una composizione poetica in cui vogliono essere celebrate le misericordie di Dio, dalla creazione (il canto intorno all'opera dei sei giorni circolò nel medio evo, separato dal rimanente del testo, sotto il titolo di *Hexameron*), alla redenzione. Il carme *De Deo* non manca di eleganza di forma. (Ed. Migne, *P. L.*, LX. 679-932; e *Carmina Dracontii*, per cura di F. Vollmer nei « Monumenta Germ. Hist. » Auct. Antiq. XIV, e nella « Bibliotheca Teubneriana » [Poetae latini minores, 5]. Cf. Boissier, *L'Afrique romaine*, pag. 309 e segg.; e E. Provana, *Blosio Emilio Draconzio*, studio biografico e letterario [« Memorie Acc. Torino » S. II, t. 62, 1912]).

Un celebratore della morale e della sociologia agostiniana è Fulgenzio, monaco e vescovo di Ruspa, la cui biografia, movimentatissima, è stata dettata all'indomani della morte, nel 533, forse dal diacono Fulgenzio Ferrando di Cartagine. In lettere e in trattati, Fulgenzio riesuma e difende le opinioni e gli ideali dell'Ipponese. Contro il semipelagianismo e l'arianesimo, Fulgenzio, ultimo portavoce della migliore tradizione africana, combatte con tenacia, in patria e in esilio. (Ed. in Migne, *P. L.*, XLV, 151-1018; la *Vita*, da col. 117 a col. 150. Cf. l'articolo Wagernmann-Krüger, nella « Realencyklopädie » dello Hauck, VI³, pag. 316 e segg.

(1) II, 14 e seg.

si è degnata di avvertire per mezzo del notaio Vitarito la mia piccolezza, con una comunicazione che è stata letta nel tempio al cospetto del clero e del popolo. Da essa abbiamo saputo che una simile ordinanza è stata diramata a tutti i miei fratelli nell'episcopato, per convocarli in un determinato giorno ad una disputa religiosa. Il che noi dichiarammo di accettare con ossequio. Ma al summenzionato notaio la mia umiltà fece osservare doversi chiamare a discussione anche i rappresentanti delle sedi transmarine, vincolate alla identica comunione religiosa..., trattandosi di un argomento coinvolgente gl'interessi spirituali di tutto il mondo, non solamente quelli delle provincie africane... Questo non significava affatto declinare l'invito alla discussione: significava soltanto riconoscere non doversi assumere l'onere della apologia religiosa, senza il garantito consenso della collettività credente ». Re Unerico avrebbe risposto alla petizione di Eugenio, con queste parole: « sottometti pure a me l'universo, sì che tutti obbediscano al mio cenno, ed io, o Eugenio, farò subito quello che tu proponi ». Ed Eugenio a sua volta: « Non si debbono mai enunciare proposizioni vuote di ragione. Così non si deve dire ad un uomo di volare, il che è contro la natura umana. Io ho detto: se la potestà del re ha vaghezza di conoscere la nostra fede, che è una e vera, chiami pure a raccolta i suoi amici: da parte mia io mi rivolgerò ai miei fratelli, affinchè quei che sono vescovi come me vengano ad enunciarvi la nostra comune fede ». Al che, scandalizzato, l'emissario reale: « ma dunque tu e il mio sovrano siete nello stesso livello ». « No — replicò Eugenio — io non sono pari al re. Io ho detto solamente che se il re ha vaghezza di conoscere la vera fede, si rivolga pure per iscritto ai suoi amici, ed io mi rivolgerò ai miei confratelli, perchè una è la causa e unico è l'interesse della universalità cattolica ».

Come innumerevoli altre volte nella storia della chiesa cristiana, l'Africa vandalica soffrì del dissidio fra i particolari interessi della nazione e gli universali interessi della cattolicità.

Romano, per Eugenio e il suo popolo, è sinonimo di cattolico: nazionalista, per lui, è sinonimo di eretico. La vera ro-

manità è stata sempre meglio tutelata dalla universalità della fede religiosa, che dalle velleità della politica realistica. Eugenio, con Agostino, ha di mira l'« orbem terrarum », nel cui sconfinato ambito solamente si celebra il mistero della rivelazione. A cinquant'anni di distanza da lui, il rappresentante della romanità sarebbe accorso a riscatto dei suoi successori nell'amministrazione vescovile.

II

LA RESTAURAZIONE BIZANTINA

« Imperatore romano, Giustiniano volle far tornare nel seno dell'unità romana le provincie da tanti anni preda dei barbari; sovrano cattolico, mal tollerava di vedere cristiani ortodossi soggetti ad eretici ariani, persecutori di anime e di corpi. Come sul terreno della politica interna egli rivendicava strenuamente alla corona tutta la potestà che la *lex regia* aveva in altri tempi conferito agli imperatori di Roma, così sul terreno della politica estera mirava a dominare su tutti i popoli, come altre volte aveva fatto il popolo romano. Ciecamente fiducioso nella protezione divina, riguardandosi insieme come il restauratore dei diritti imperiali e il campione di Dio, Giustiniano spiava l'occasione propizia per tradurre in atto i suoi sogni ambiziosi. Fra così numerose nazioni barbariche di cui architettava la perdita, i suoi sguardi si rivolgevano di preferenza verso l'Africa, dove, a tanti altri torti, i Vandali aggiungevano l'intollerabile oltraggio di conservare, nel tesoro di Cartagine, le insegne imperiali, simbolo del supremo potere, che essi avevano riportato dal sacco di Roma compiuto da Genserico » [1].

Veramente i precedenti del programma della riconquista africana non costituivano a Bisanzio ricordi piacevoli e incorag-

---

(1) C. Diehl, *L'Afrique byzantine*. Histoire de la domination byzantine en Afrique. Paris, 1896, pag. 5.

gianti. Nel 460 la flotta adunata nei porti spagnuoli per salpare verso le sponde vandaliche non era riuscita nè pure a prendere il largo: e otto anni più tardi aveva toccato nelle acque cartaginesi un disastro senza precedenti (1). Ma Giustiniano non era uomo da intimidirsi dinanzi allo spettro di infausti ricordi: e d'altro canto una singolarmente propizia coincidenza di casi lo sospingeva alla realizzazione dei suoi più vasti ideali. Il dissidio fra Ilderico e Gelimero, ripercossosi in tutto il regno Vandalico, innestatosi sul mai spento dissidio religioso che scindeva l'Africa vandalica in due parti irreconciliabili, costituiva un'occasione impareggiabile per l'intervento. Giustiniano non se la lasciò sfuggire. Fortuna volle che trovasse anche gli uomini pari alla bisogna.

Il 22 giugno 533 il migliore generale dell'Impero, Belisario, si imbarcava per l'Occidente. Cinquecento trasporti, condotti da 2000 marinai, trasportavano 10.000 uomini di fanteria, 5000 di cavalleria. Un convoglio di 72 vascelli da guerra, con 2000 rematori, accompagnava il convoglio (2). Al semplice annunzio della spedizione, sollevazioni antivandaliche scoppiavano in Tripolitania e in Sardegna: gli ortodossi in tutta l'Africa romanizzata dovevano trasalire di speranza e dovevano prepararsi ad

---

(1) Procopio, *De bello vandalico*, (ed. Bonn), pag. 355 e segg. Procopio è il grande storico dell'età giustinianea. Nato, probabilmente in Siria, verso il tramonto del IV secolo, Procopio fu *assessor* al fianco di Belisario: una specie di suo consulente legale. Lo accompagnò pertanto nella campagna persiana fra il 527 e il 531; in quella africana, iniziata nel 533, rimanendo tre anni nella provincia riconquistata. Nel 536, raggiunse Belisario in Italia e lo seguì nella fortunata nuova campagna. Nel 540 tornava a Costantinopoli. Nel quinquennio che seguì, egli pose mano alla storia delle guerre giustinianee in otto libri. La veridicità di Procopio è stata messa a dura prova da quando nel 1623, nella Biblioteca Vaticana, l'Assemani ritrovava quei suoi *Anecdota*, che Suida nel decimo secolo menziona come « una satira sanguinosa di Giustiniano e di Teodora, di Belisario e di sua moglie ». Come mettere d'accordo l'apologista delle *Guerre* e del Περὶ κτισμάτων, con il libellista spietato e inverecondo della *Historia arcana*? Eppure non è possibile revocare in dubbio l'autenticità di nessuno degli scritti procopiani. Non rimane che pensare alla variabile impressionabilità di un uomo, che non è solamente spettatore ma, sebbene in una posizione subordinata, attore passionale di una scena grandiosa e complessa, come può immaginarsi quella in cui figurano quali protagonisti un sovrano megalomane e una avventuriera dissoluta, innalzata dalla fortuna alla più alta dignità: Cf. C. Diehl, *Justinian et la civilisation byzantine au VI^e siècle*, Paris, 1907. Introduction.

(2) *De bello vandalico*, 360.

accogliere con i segni più vivi della gioia, il vendicatore. È sempre una posizione precaria quella dei dominatori, costretti a fare assegnamento unicamente sul peso della forza.

Ai primi giorni di settembre Belisario sbarcava, senza incontrare resistenza, al promontorio deserto di Caput Vada. E il 13, vigilia della commemorazione di san Cipriano, la battaglia di Decimum stroncava di colpo la capacità di resistenza di Gelimero e dischiudeva ai bizantini la via della capitale e dell'unica piazza forte dell'Africa, Cartagine. Belisario la percorse da trionfatore. A Sullectum il clero e l'aristocrazia locale si fecero incontro all'esercito liberatore: lungo tutto il cammino, romanizzati e ortodossi dell'Africa si diedero apertamente attorno per provvedere al suo vettovagliamento. « Belisario, osserva Procopio [1], si guadagnò così rapidamente, con la sua dolcezza e la sua onestà, la simpatia degli africani, che il suo procedere aveva tutta l'andatura di una marcia in paese amico. Gli abitanti non fuggivano affatto all'appressarsi dei soldati, non nascondevano le loro robe. Al contrario, si affollavano a portar viveri e offrivano abbondantemente ai soldati quanto desideravano ». Veramente Belisario non aveva nulla da guadagnare: la incompatibilità maturata e fermentata in un secolo fra dominatori e soggetti produceva i suoi frutti naturali. L'entrata in Cartagine non interruppe nè pure il ritmo della vita cittadina. Ma Gelimero volle tentare una riscossa. Riavvicinatosi a Cartagine con i residui del suo esercito malamente raccozzati, fu battuto clamorosamente a Tricamarum, a trenta chilometri dalla capitale, a mezzo dicembre. Il regno vandalico era ignominiosamente abbattuto: esempio memorando della fragilità e della instabilità dei poteri, raccomandati unicamente al predominio cieco e brutale della forza armata. Rifugiatosi sul monte Pappua, Gelimero doveva arrendersi tre mesi più tardi, chiedendo, in grazia, salva la vita.

La conquista sembrava definitiva. L'imperatore medesimo la celebrava in termini ampollosi, nei quali traspariva il tripudio

---

(1) *De bello vandalico*, pag. 382.

del successo, superiore ad ogni previsione: « quali ringraziamenti e quali lodi dobbiamo sciogliere al nostro Signore e Dio Gesù Cristo nè la nostra mente sa concepire, nè la nostra lingua sa formulare. Per l'innanzi avevamo meritato da Dio copiose grazie. Noi proclamiamo i suoi innumerevoli benefici, in cambio dei quali, lo riconosciamo, nulla abbiamo compiuto di degno. Ma quel che ora l'Iddio onnipotente si è degnato di dimostrare per mezzo nostro, a lode del suo nome, travalica tutti i portenti accumulati nei secoli. In un tempo brevissimo, l'Africa ha di colpo riconquistata la libertà manomessa dai Vandali... Costoro, ribattezzando, inserivano, mediante i supplizi, nella loro perfidia le anime fiaccate dai tormenti: e sui corpi, di libero lignaggio, imponevano il giogo della barbarica schiavitù. Le sacrosante chiese di Dio contaminarono con il loro obbrobrio. Alcune ridussero a stalle. Abbiamo visto noi stessi uomini venerabili che, con le lingue estirpate fino alla radice, potevano pure miracolosamente narrare le loro peripezie. Altri ne vedemmo trascinare, dopo inenarrabili sofferenze, la loro grama vita sulle vie dell'esilio. Con quali parole dunque, con quali opere, riuscirò io a rendere a Dio degne azioni di grazia, per aver Egli, per mezzo dell'ultimo dei suoi servi, vendicato gli oltraggi subìti dalla sua chiesa e strappato al servaggio i popoli di così vaste provincie? Favore cotesto negato ai nostri predecessori, ai quali, non solo non fu concesso di affrancare l'Africa, ma fu riservato di vedere Roma stessa catturata dai Vandali e il tesoro imperiale trasportato in Africa. Ora invece Dio non solamente, nella sua misericordia, ci ha riconsegnato l'Africa e tutte le sue provincie, ma ci ha restituito le insegne imperiali, asportate da Roma. Dopo così insigni benefici della Divinità, imploriamo dalla misericordia del nostro Signore Iddio che custodisca le provincie restituiteci e ci conceda di governarle a norma del suo beneplacito e della sua volontà. Onde l'Africa tutta sperimenti la misericordia dell'Iddio onnipotente e i suoi abitanti sappiano valutare da qual dura schiavitù siano stati affrancati e a quale libertà abbiano meritato di assurgere sotto il nostro Impero. Imploriamo frattanto con le preci dalla santa e gloriosa sempre Vergine Maria madre di Dio affinchè quanto

manca ancora al nostro Stato, Dio voglia restituire, per nostro mezzo, nel suo nome e voglia render noi degni ministri nel suo servizio » [1].

In realtà, a Costantinopoli non ci si era resi sufficientemente conto delle condizioni critiche in cui il militaresco governo vandalico aveva lasciato l'Africa romanizzata. Proprio mentre Belisario, intempestivamente richiamato dall'imperatore, trionfava sul Bosforo, spiegando dinanzi agli occhi della popolazione estasiata i trofei della sua vittoria; mentre a lui venivano innalzate statue d'oro e sulle medaglie commemorative veniva celebrata « la gloria dei Romani »; mentre sulle mura del palazzo imperiale venivano raffigurati in mosaico gli episodi salienti della riconquista africana e l'omaggio di Gelimero sconfitto, ai piedi di Giustiniano e di Teodora [2], colui che in Africa aveva preso il posto di Belisario era alle prese con una vasta insurrezione.

Intanto bisogna tener presente che il debellamento dei Vandali non ridava affatto all'Impero, nella sua integrità, l'Africa del terzo secolo cadente. Sotto i successori di Genserico, le tribù berberiche, specialmente a nord dell'Aures, avevano scosso ogni giogo e avevano violentemente dissipato le tracce della civiltà romana. La Nuova Roma era lungi dall'aver potuto riguadagnare tutto il dominio africano della vecchia. La fulminea campagna di Belisario aveva portato all'occupazione della Proconsolare e di una porzione rilevante della Bizacene, fino a Thelepte, a Capsa e ai confini della Tripolitania. Della Numidia, solo una terza parte, con Costantina come limite occidentale, era tornata all'imperatore. « In questa direzione, la linea delle piazze forti le quali, tra il Kef e la valle del Rummel, proteggono la grande strada da Cartagine a Cirta — le cittadelle cioè di Tagura, di Madaura, di Tipasa, di Gadiunfala, di *ad Centenarium*, di Tigisi — disegna con sufficiente approssimazione la prima tappa della occupazione bizantina. Si intuiscono le ragioni per le quali

(1) *Corpus Juris civilis, Codex Justinianus*, ed. Krueger. Weidmann, 1900, pag. 77, I, 27: « De officio praefecti praetorio Africae et de omni eiusdem dioeceseos statu ».
(2) *De bello vandal.*, 445 e segg.; *Aed.*, 20.

Giustiniano, nonostante le sue proclamazioni magniloquenti, si è limitato a fissare a Costantina la residenza del duce della Numidia. Le tre Mauritanie poi esistevano solamente sulla carta, ed erano tutte da sottomettere. Di fatto, la flotta bizantina aveva occupato senza sforzo alcune località della costa, forse Igilgilis e Saldae nella Mauritania sitifiense, e indubbiamente Cesarea nella Cesariana. Spingendosi fino alle colonne d'Ercole, i bizantini avevano sloggiato i Visigoti dalla città di Septem nella Tingitana e lasciato una guarnigione in questa importante fortezza. Ma simili posti avanzati erano isolati in mezzo ad una regione completamente non domata e comunicavano solamente per mare con i veri possedimenti bizantini. Sta di fatto pure che la superiorità schiacciante della marina imperiale aveva consentito la rapida occupazione della Corsica, della Sardegna, delle Baleari. Nel 534 Belisario già si poteva vantare di avere, com'era stato suo desiderio, rioccupato in nome dell'Impero tutto il territorio già tenuto dai Vandali, ma in pratica da lungo tempo ormai il regno costituito da Genserico comprendeva una porzione sola dell'Africa » [1].

Ma quasi non bastasse la limitatezza topografica del territorio effettivamente ritornato sotto il dominio romano mercè la campagna di Belisario, si rivelò ben presto la precarietà della riconquista, non tanto per riscosse vandaliche, rese impossibili dallo sfacelo etnico e militare del popolo, che Genserico aveva trasportato al di là del mare, quanto per il subito accendersi della sollevazione degli indigeni, troppo a lungo compressi sotto il giogo straniero. Belisario aveva a pena abbandonato l'Africa, che le tribù berberiche scendevano in campo. L'eunuco Solomone riusciva a reprimere la sollevazione della Bizacene, ma invano tentava di attaccare il massiccio dell'Aures. Per aver ragione dello stato generale di inquietudine e di ribellione furono necessari quattro anni di campagna e tutta l'abilità dei migliori condottieri dell'Impero, Belisario, tornato nuovamente in Africa, e Germano. Alla morte del patrizio Solomone, nel 544, l'Africa riconquistata fu di nuovo in fiamme. Procopio

---

(1) Diehl, *op. cit.*, pag. 35 e seg.

poteva, a dieci anni circa di distanza, constatare che in quel tragico momento, i risultati della guerra vittoriosa « potevano sembrare così compiutamente annullati, quasi non fossero mai esistiti » (1). Questa volta Giovanni Troglita restaurò vittoriosamente e definitivamente le sorti imperiali (2).

Ma un periodo così burrascoso di commovimenti insurrezionali e di repressioni militari, seguito ad un regime di oppressione, contro cui l'Africa romanizzata aveva pertinacemente opposto tutte le risorse della sua resistenza morale, culturale e religiosa, non poteva non far cadere le regioni riconquistate in una condizione di collasso, contro cui dovevano rivelarsi inefficaci tutte le provvidenze amministrative di Bisanzio (3). Giustiniano avrebbe voluto che il secolo della dominazione vandalica fosse passato invano sull'Africa romana e che le fortune associate del cristianesimo e dell'impero riprendessero, in pieno secolo sesto, il cammino ascensionale dell'epoca costantiniana. Ma i regimi fondati sull'eccezione e la violenza tradiscono, fra gli altri malanni, quello, più grave, di lasciare immancabilmente un'eredità di rancori e di odî che non consente agevolmente il ritorno alla quiete e il ripristino dell'ordine pubblico. Nella fattispecie, il cristianesimo romanizzato dell'Africa aveva subìto troppi torti e aveva veduto i suoi diritti troppo conculcati, perchè potesse vincere il prurito insidioso della rivincita e della rappresaglia. D'altro canto il perturbamento prodotto dal dominio vandalico nel mondo dei rapporti sociali ed economici era stato troppo profondo, perchè si potesse tornare all'antico senza sensibili scosse e senza rudi resistenze. Trapassi così repentini, dopo lunghi periodi di servaggio, più

---

(1) *De bello vandal.*, 524.

(2) Un mediocre poeta locale, Corippo, ha da testimone oculare cantato nella sua *Johannide* (ed. Partsch, nei « Monumenta Germaniae Historica » Auct. antiq. III, 2) questa parte delle guerre bizantine e dipinto la vita degli indigeni. Trasferitosi più tardi a Costantinopoli e aggregato all'ufficio del *Quaestor Sacri Palatii*, stese un panegirico di Giustino II (*In laudem Justini*), prezioso per i suoi ragguagli sulla corte e le sue costumanze.

(3) La *pragmatica sanctio* del 534 conferiva agli africani il diritto di rivendicare nello spazio di un quinquennio, le terre ingiustamente confiscate dai vandali (*Nov. XXXVI*). Fu ripristinato il regime del fisco romano (*De bello vand.*, 444).

che sufficienti a cristallizzare usurpazioni e spogliazioni, non si effettuano mai senza strascichi penosi di malumori e di resistenze passive. Negli anni immediatamente successivi alla conquista bizantina, l'Africa imperiale dovette rassomigliare molto più da presso a quella dipintaci dal Procopio degli *Anecdota* (1), che non a quella retoricamente esaltata da Corippo (2).

Le condizioni della chiesa africana ne costituiscono la riprova. La diuturna lotta sostenuta contro lo sforzo vandalico di guadagnarla al suo credo e quindi di asservirla al suo predominio, l'aveva stremata di forze. Pochi anni prima della riconquista imperiale, nel 525, uno dei consueti sinodi cartaginesi raccoglieva a pena quarantotto vescovi, sui centottanta che contava la sola Proconsolare (3). Naturalmente non è da pensare che gli altri fossero scomparsi. Ma se a quelle che potevano considerarsi le olimpiadi del cristianesimo africano accorreva un contingente episcopale così sparuto, specialmente se paragonato alle imponenti adunanze dell'epoca agostiniana, bisogna pur dire che la disciplina ecclesiastica e gli interessi religiosi avevano subìto nel corso di un secolo una logorante paralisi.

---

(1) Veramente, nel suo momento di malumore, Procopio si compiace di addossare personalmente a Giustiniano una responsabilità che va più tosto assegnata, impersonalmente, alla durezza della nuova situazione. « Giustiniano, egli scrive, dopo la disfatta dei Vandali, non si curò affatto di assicurarsi la salda occupazione della regione. E non capì che la miglior garanzia è data all'autorità dalle buone disposizioni dei sudditi. Egli invece si affrettò a richiamare Belisario, sospettando ingiustamente che aspirasse all'impero. Volle amministrare personalmente l'Africa a distanza, e finì con l'esaurirla e saccheggiarla. Mandò degli agenti del fisco per redigere il catasto; impose oneri pesantissimi; incamerò la zona migliore delle terre; vietò agli ariani la celebrazione dei misteri; fu duro con le truppe. Donde sommosse e rovine » (*Anecd.*, pag. 106, ed. di Bonn).

(2) La pittura del poeta è idilliaca. « Allora la tranquillità più profonda regnò nella nostra terra. Nè la guerra, nè le scorrerie dei saccheggiatori, nè l'avidità dei soldati venivano ad abbattersi sul tetto del contadino. La proprietà era rispettata, la Libia sovrabbondava di ricchezze, la pace era assicurata nel mondo... La pace era feconda. Sulla terra pacificata si levavano le canzoni dolci e le voci lievi. Dovunque il mercatante cantava, l'artigiano era pieno di gioia, il viaggiatore era tranquillo, le Muse addolcivano e abbellivano il lavoro degli uomini. La libertà era completa » *Johannide*, III, 320-336.

(3) Labbe, *Concilia*, IV, 1648. Cfr. L. De Mas-Latrie, *Anciens évèchés de l'Afrique septentrionale*, nel « Bull. de corresp. afr. », 1886, pag. 85 e segg.

Il ritorno nell'unità imperiale ridestò le fiaccate energie della chiesa africana. Nel 534, proprio all'indomani della espulsione dei Vandali, il sinodo cartaginese raccoglieva duecentoventi vescovi [1], appartenenti alle tre provincie, la Proconsolare, la Bizacene, la Numidia. Il loro primo gesto era un attestato di riconoscenza e di devozione al sovrano liberatore. In cambio, Giustiniano si affrettava ad emanare una serie di disposizioni tendenti a ripristinare le primitive condizioni di floridezza delle comunità cristiane dell'Africa e a garantire alle principali fra esse la medesima posizione di privilegio gerarchico, che godevano le più eminenti sede cristiane del suo Impero [2].

Si vide allora quanto drammaticamente difficile sia il trovare una posizione di equilibrio fra valori politici e valori religiosi, a norma dei principî instaurati nel Vangelo, e quanto la chiesa cristiana si trovi a mal partito, quando il potere cesareo, sotto l'aspetto di una protezione concessa, pretende di manometterne l'autonomia ed il prestigio. Fino all'ultimo, la chiesa africana rivendicò il diritto alla sua libertà spirituale. Anche a prezzo del suo estremo sacrificio.

---

(1) Labbe, *ib.*, IV, 1755.

(2) La *Novella* XXXVII, *praef.* 1, 3-4, ordinava la restituzione agli istituti religiosi dei possessi incamerati, degli edifizi confiscati, della suppellettile sacra. La medesima *Novella*, 9, attribuiva al vescovo cartaginese tutti i privilegi garantiti dal codice alle chiese metropolitane, concedendo in pari tempo a tutte le chiese della sua giurisdizione il diritto di asilo e la capacità di ricevere legati e donazioni. Sulle novelle del 535, v. F. Cumont, *Nouvelles inscriptions du Pont*, nella « Revue des études grecques », 1902, pag. 321, n. 23.

III

LA QUESTIONE DEI TRE CAPITOLI

« È nostro preciso compito spiegare la più preveggente cura a vantaggio delle sacrosante chiese, attraverso le quali nutriamo ferma fiducia possa il nostro Impero guadagnar munimento e la cosa pubblica, mercè la grazia di Dio misericordioso, valido contrafforte. »

Così Giustiniano, fin dal 528, proclamava nel preambolo ad una istruzione diretta al patriarca costantinopolitano, Epifanio [1]. In due secoli, la disciplina spirituale di governo e la regola di condotta religioso-politica che Costantino aveva inaugurato — la disciplina dell'ossequio esteriore e la regola dello sfruttamento realistico, al cospetto della chiesa cristiana — erano riuscite ad innestarsi organicamente sulla pratica quotidiana del regime imperiale. Giustiniano sembrava averne la consapevolezza più nitida e più imperiosa. « Uno stato solo, una sola legge, una sola chiesa » — ecco, si potrebbe dire, la formola riassuntiva del suo piano di governo [2]. Non è da credere che la sua, spesso goffa e maldestra, predilezione per le controversie teologiche e le disquisizioni dogmatiche; la sua quotidiana familiarità con monaci e vescovi; tradissero [3] una peculiare esigenza

(1) *Codex Justinianus*, I, 3, 42.

(2) V. nell'opera citata del Diehl, il cap. VII « L'opera religiosa » e il saggio di A. Knecht, *Die Religions-politik Kaiser Justinians*. Würtzburg, 1896.

(3) Sembra pensarlo a volte il Diehl, v. pag. 315 e segg.

della sua spiritualità e della sua coscienza religiosa. Niente assolutamente di tutto questo. L'erede e il continuatore eccellente di quel Costantino, che aveva amato pavoneggiarsi in atteggiamento di vescovo per gli affari esteriori della chiesa pur procrastinando comodamente forse all'epilogo dei suoi giorni l'iniziazione battesimale, con l'intento di fare dell'episcopato e dell'organizzazione ecclesiastica gli strumenti docili e acconci del suo dominio politico, doveva riprodurne gli atteggiamenti e ravvivarne i propositi in mezzo ad un mondo politico, non meno arduo e complesso, nella sua vasta e caotica eterogeneità.

Ad un secolo circa di distanza dal sinodo di Calcedonia, la professione di fede del *basileus* non poteva essere che quella di Roma. In testa al codice giustinianeo figura, sotto il titolo « de summa Trinitate et de fide catholica et ut nemo de ea publice contendere audeat », il simbolo di Nicea, accompagnato dagli anatemi lanciati contro l'eresia dai primi quattro grandi Concili e da ossequiose manifestazioni di rispetto per la sede romana « caput omnium sanctarum ecclesiarum » (1). Roma non è insensibile, tutt'altro!, alla lusingante cerimoniosità imperiale. E se Giustiniano estolle il magistero religioso della vecchia Roma, il vescovo della vecchia Roma proclama in cambio che « nihil est quod lumine clariore praefulgeat, quam recta fides in principe: nihil est, quod ita nequeat occasui subiacere, quam vera religio ».

Quale poi fosse la « recta fides » di Giustiniano e donde egli ricavasse i criteri per riconoscere la « vera religio », s'incaricarono di dimostrarlo le tortuose oscillazioni della sua politica religiosa. Il quadro delle correnti religiose nell'Impero a mezzo il secolo sesto è dei più complicati. Nonostante due secoli, quasi ininterrotti, di politica filocristiana, il paganesimo non poteva ancor dirsi spento e soffocato del tutto (2). I gruppi

(1) *Cod. Just.*, I, 1, 8, 11.

(2) La legislazione giustinianea fu per esso il colpo di grazia. V. *Cod. Just.*, I, 10, 2; 11, 10. Il Geffcken (*op. cit.*, pag. 189) commenta: « Eine neue Epoche aber brach mit Justinians Regierung an. Die Gesetzgebung dieses hochorthodoxen Kaisers hat denn wirklich nach einigen vorbereitenden Vorstössen, z. B. der Verordung, dass kein Hellene wie auch kein Jude oder Samariter einen christlischen Sklaven halten dürfe, zum ersten Male eine Art von Inquisitionsverfahren über die Heiden verhängt ».

giudaici erano numerosi e compatti lungo tutte le grandi vie del commercio nell'Impero. I samaritani costituivano un nucleo ben organizzato in Palestina. In Occidente, i regni barbarici erano riusciti ad acclimatare stabilmente l'arianesimo. In Oriente, tutta la gamma delle credenze religiose si spiegava al completo, dai montanisti frigi, sopravvissuti a tre secoli di rappresaglie ecclesiastiche e civili, e dai manichei, invisi a Giustiniano non meno di quanto non lo fossero stati a Diocleziano, ai monofisiti, recalcitranti indomabilmente agli anatemi di Calcedonia. Quest'ultimi anzi rappresentavano la corrente più forte e più rumorosa, più intrigante e più pervicace di quella eresia, che l'imperatore battezzava come la più ripugnante delle contaminazioni [1]. Non erano tutti concordi. Ve n'erano di quelli che aderivano alla tattica conciliatrice inaugurata dall'imperatore Zenone con il suo *Henoticon* e degli altri, gli Acefali, che ripudiavano intransigentemente ogni accomodamento e ogni mezzo termine. Gli Acefali a loro volta si suddividevano in molteplici sfumature [2], ma tutti erano animati dalla medesima ostilità implacabile contro il calcedonese, questa superba affermazione del magistero religioso e teologico di Roma, e tutti caduti in disgrazia dopo l'inaugurazione della politica di intesa con l'Occidente, patrocinata dall'imperatore Giustino.

Giustiniano non aveva altra mira che quella di portare questa politica a coronamento. Sognando la ricostituzione dell'unità imperiale, non avrebbe potuto comportarsi diversamente. « Avendo trovato, osserva Procopio [3], le credenze religiose sparpagliate, la chiesa dilaniata, egli sbarrò tutti i sentieri che menano all'errore e consolidò la religione sulle basi salde di un'unica fede » [4]. Ma quando si trattava in pratica di senten-

(1) *Cod. Just.*, I, 5 « De haereticis et manichaeis et samaritanis » 12, 2; Αἱρετικοὺς δὲ καλοῦμεν τοὺς ἄλλους, ὡς τούς γε καταράτους Μανιχαίους καὶ τοὺς τούτοις παραπλησίους, οὐδὲ ὀνομάζεσθαι γοῦν ταύτῃ δέον οὐδὲ φαίνεσθαί που παντελῶς οὐδὲ χραίνειν ὧν ἂν ἐφάψωνται.

(2) Agnoeti, Corrupticoli, Incorrupticuli. V. sulla polemica fra Severo di Antiochia e Giuliano di Alicarnasso K. Ahrens e G. Krüger, *Die sog. Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor.*, Leipzig, 1899, pag. 177 e seg.

(3) *Aed.*, 171.

(4) Una serie di rescritti, fin dal biennio 527-528, persegue l'eresia in tutte le

ziare quale fosse l'unica fede ortodossa; da quale fonte dovesse esclusivamente attingersi la norma inappellabile della verità religiosa; dove dovesse stabilirsi la comune denominazione della spiritualità cristiana imperiale; la chiaroveggenza di Giustiniano veniva ad essere sottoposta alla medesima prova imbarazzante, contro cui si erano infrante così l'accortezza duttile di Costantino come la tenacia inflessibile di Costanzo. La riconquista dell'Occidente, ripristinando i vecchi confini dell'unità imperiale, riportando nel girone dell'influenza romano-bizantina regioni nelle quali si era esercitato il predominio ariano, doveva moltiplicare e acuire le difficoltà. Perchè Bisanzio veniva a trovarsi, ancora una volta, nella inevitabile alternativa di sacrificare la cultura e la religiosità dell'Oriente a quelle dell'Occidente, o viceversa. Questa volta il dilemma sembrava impersonarsi nel contrasto stesso delle due figure centrali dell'amministrazione imperiale: l'imperatore e sua moglie Teodora, quegli, preoccupato di mantenere l'equilibrio fra le due grandi sezioni del suo immenso territorio, pur non sacrificando in nulla gli interessi occidentali, questa dominata invece esclusivamente dal miraggio della superiorità orientale (1).

Agli inizi del suo governo, Giustiniano aveva formalmente lanciato il suo anatema così contro Nestorio come contro Eutiche. Era di prammatica ormai. Ma in concreto i seguaci in ritardo dell'uno o dell'altro, gli « esitanti », non sembrava dovessero incorrere, per vie sommarie, nelle sanzioni durissime comminate agli eretici. Gli atteggiamenti decisi dell'imperatore si delineano progressivamente, con lo spiegamento successivo del suo vasto programma militare e amministrativo. Si direbbe che la sua politica religiosa, quella politica che, uniformandosi all'esempio lasciato da Giustino, mirava ad accattivarsi le simpatie dell'Occidente mercè una rivalutazione in pieno di Calcedonia e dei

---

sue manifestazioni politiche. L'eretico è escluso dalle funzioni civili, eccezione fatta per quelle che rappresentano dei puri oneri fiscali: è escluso dall'esercizio delle professioni liberali: è inquisito fin nella sua vita privata. *Cod. Just*, I, 5, 12. 5; 4. 20; 5, 12. 6, 9; 5, 18. 4.

(1) Sulle predilezioni monofisitiche di Teodora, v. Evagrio, *Historia Ecclesiastica*, IV, 10.

suoi verdetti, si fa sempre più pronunciata, mano mano che i brillanti successi militari riconducono l'Occidente nel gioco delle forze imperiali. Agli inizi del suo governo, Giustiniano aveva praticamente curato di portare un temperamento ai rigori del suo predecessore contro gli avversari di Calcedonia e aveva largheggiato in attestazioni di simpatia e di venerazione verso il loro corifeo, il proscritto Severo di Antiochia. Tutto questo naturalmente era stato fatto con tatto e con diplomazia, con grande accompagnamento di professioni ortodosse e di complimenti per Roma, verso cui non poteva non rivolgersi l'occhio a chi aveva alimentato sempre in segreto il proposito delle spedizioni riconquistatrici.

Quando poi la riconquista dell'Africa romanizzata sui Vandali e quella dell'Italia sui Goti furono un fatto compiuto, i procedimenti della corte bizantina si fecero, di necessità, più complessi e più calcolati. Quel che Giustiniano concedeva all'ortodossia occidentale e al papa nelle trattative ufficiali, Teodora curava di riconquistare astutamente con i raggiri e gli adescamenti della sua diplomazia privata. Papa Agapito poteva ottenere la deposizione di Antimo, e Pelagio, l'abile nunzio [1], poteva lanciare il piano della distruzione del monofisismo in Egitto. Teodora, dal canto suo, aveva sognato, nientemeno, di fare innalzare, sul seggio vescovile di Roma, un personaggio di sua fiducia, che avesse una buona volta piegato l'intransigenza calcedonese alle esigenze della politica imperiale. Quel personaggio era stato Vigilio [2], molto più generoso però in promesse che in atti [3].

Ma anche le promesse sono straordinariamente rischiose, quando sono in gioco la libertà del Vangelo e i diritti sacrosanti dell'autonomia ecclesiastica. Vigilio e Pelagio poterono illudersi

(1) V. Duchesne, *L'Eglise au VI^e siecle* capp. IV e V.

(2) Duchesne, *Vigile et Pélage*, nella « Revue des Questions historiques » 1884, pag. 370 e segg.

(3) « Les ambitieux ne sont pas toujours des incapables. Il deviennent même honnêtes, une fois qu'ils n'ont plus d'intérêt à ne pas l'être. Tel qui a rampé très bas pour parvenir se redresse aussitôt arrivé, parle fièrement de sa conscience et fait sentir à ses patrons étonnés qu'ils doivent compter avec lui », Duchesne, *art. cit.*, pag. 371.

di saper giocare d'astuzia con la corte bizantina e i vescovi aulici di Costantinopoli. Rimasero tristamente presi nel tranello che avevano architettato. Pelagio, quasi a sviare i pericoli troppo seri della controversia monofisitica, si studiava di far ripiegare le discussioni religiose dell'Oriente sull'origenismo, e un sinodo del 543 condannava solennemente il maestro alessandrino [1]. Con mossa abilissima, un raffinato vescovo di corte, Teodoro Askidas, non solamente riuscì a parare il colpo, ma spingendo l'imperatore su una via traversa impreveduta, creò à tutto l'episcopato occidentale e a tutta la tradizione calcedonese un ginepraio non facilmente dipanabile. La congiuntura storica, ora meno che mai, si rivelava propizia ad una sconfessione aperta del sinodo che aveva gettato l'ostracismo contro Eutiche e la sua cristologia. Vano era sperare dall'imperatore un atto qualsiasi che potesse suonare rinnegamento esplicito di quella solidarietà spirituale con l'Occidente, che aveva avuto nel 451 una espressione memoranda. Bisognava, a placare gli acefali e a porre Pelagio in iscacco, trovare il modo di infirmare Calcedonia, senza una troppo avanzata compromissione e senza darlo troppo a divedere. Askidas escogitò la soluzione. Fra i rappresentanti della teologia antiochena, più intimamente collegati al nestorianesimo, figuravano, nelle memorie ecclesiastiche orientali, Teodoro di Mopsuestia, Teodoreto di Cirro, Iba di Edessa. Il primo, all'epoca del concilio calcedonese, era già morto. Gli altri due vi erano comparsi e ne avevano ottenuto la reintegrazione ecclesiastica. Askidas pensò bene di evocare il loro ricordo e di fare infliggere sul loro nome una postuma condanna di eresia. Era un infirmare capsiosissimo la purezza dottrinale delle definizioni calcedonesi e quindi, di rimbalzo, un affronto gettato in faccia a tutta l'ortodossia occidentale. Sapienti insinuazioni personali dovettero far credere a Giustiniano che con quel mezzo sbrigativo egli sarebbe riuscito a placare le irriducibili opposizioni monofisitiche, senza però incorrere in una decisa riprovazione romana.

---

(1) V. Dickamp, *Die origenistischen Streitigkeiten im VI Jahrh.* Münster, 1899.

Solleticato da simile prospettiva, Giustiniano emanava, nel corso del 544, la condanna dei così detti *Tre Capitoli* (1). Non fu agevole assicurarle le adesioni che dovevano dare all'imperatore la sensazione della pacificazione religiosa dell'Impero, così in Oriente come in Occidente. L'Oriente, dopo brevi tergiversazioni, cedette al completo (2). Ma l'Occidente si levò gagliardamente contro l'oltraggio astuto e dissimulato, gettato in faccia alla santità e all'integrità del concilio calcedonese. Della resistenza occidentale, l'Africa episcopale rappresentò l'anima indomabile. Mentre Vigilio, con ancora nello spirito la contaminazione dei suoi patteggiamenti prepapali e delle sue complicità cortigiane, si abbandonava ad una serie di oscillazioni e di sentenze contrastanti, che gli valevano sconfessioni clamorose (3),

---

(1) Non possediamo il testo dell'editto. Ne arguiamo, con perfetta verisimiglianza, il contenuto, delle allusioni degli scrittori che vi han polemizzato su, e dalla posteriore ὁμολογία πίστεως 'Ιουστινιανοῦ αὐτοκράτορος κατὰ τριῶν κεφαλαίων. Κεφάλαιον è detto riassuntivo, anatematizzato. *Capitula* poi, dal designare i tre anatemi pronunciati dall'imperatore, passò a designare la persona e gli scritti di Teodoro di Mopsuestia, gli scritti di Teodoreto in difesa di Nestorio e avversi a Cirillo e al sinodo Efesino, la lettera di Iba a Maride vescovo di Adascir in Persia, vale a dire le cose anatematizzate. Sulla data dell'editto verte qualche discussione, su cui, v. Hefele-Leclercq, *Histoire des Conciles*, III, 1, pag. 15.

(2) Naturalmente, il primo al quale l'imperatore si rivolse per ottenere la sottoscrizione dell'editto fu il patriarca di Costantinopoli, Menna. Questi esitò un istante, ma sottoscrisse, a condizione che la sede romana, direttamente colpita dall'ostracismo postumo imperiale sui reintegrati di Calcedonia, non sollevasse obbiezioni. Anche le esitazioni del patriarca di Antiochia, Efrem, cedettero, sotto la minaccia della deposizione. Il patriarca alessandrino Zoilo, confessava anch'egli più tardi di avere a malincuore piegato alla esteriore costrizione. Infine il patriarca di Gerusalemme, Pietro, che in un primo momento, al cospetto di un gruppo di monaci presentatisi per ammonirlo e intimidirlo, aveva riconosciuto essere implicita nella condanna dei Tre Capitoli un'insurrezione indiscutibile al sacrosanto sinodo calcedonese, era tra i primi a inserire la sua capitolazione nel piano politico dell'imperatore. Cfr. Facondo di Ermiana, II, 3 e Liberato, XXIV.

(3) Mirando costantemente ad una raffigurazione coerente della evoluzione religiosa dell'Africa cristiana e della continuità sostanziale dei suoi atteggiamenti, noi non abbiamo ragione d'indugiarci in una narrazione esauriente della sollevazione spirituale che il decreto imperiale di Bisanzio contro i tre capitoli suscitò in Occidente e soprattutto della tanto discussa condotta di Vigilio. Sull'argomento si è dissertato, quasi sotto lo stimolo di preoccupazioni polemiche, all'infinito. Il saggio più fine in proposito è quello probabilmente di J. Punkes, *Papst Vigilius und der Dreikapitelstreit*, München, 1864. Il saggio già citato del Duchesne, sapido e brillante, diede luogo ad una discussione non destituita di finezza di F. Chamard, nella medesima « Revue des questions historiques » del 1885, 540-578, cui il Duchesne rispose immediatamente, *ib.*, 579-593.

per redimersi dalle quali non giunse sufficientemente efficace la sua tarda, disperata e disgraziata resipiscenza, l'Africa cristiana levava, contro l'ingerenza religiosa della corte bizantina, una protesta, nei cui forti accenti sembrava rivivere potentemente l'intransigente zelo della primitiva letteratura cristiana (1).

Ponziano di Thenae (2) fu tra i primi a trasmettere all'imperatore un messaggio, in cui, pur approvando il proposito di conformarsi all'insegnamento della sede apostolica, si esprime il timore che « la condanna di alcuni morti, non trascini con sè la rovina di molti vivi » (3). Su invito del diacono Pelagio e di Anatolio, il diacono Ferrando di Cartagine esprimeva anch'egli i medesimi sentimenti di ostilità alla intempestiva e rischiosa condanna bizantina (4).

Ma quegli che sembrò impersonare in quel momento la coscienza dell'occidente cristiano, offeso dal vilipendio gettato bruscamente dal verdetto imperiale sulla insospettabilità del sinodo calcedonese, fu Facondo di Ermiana (5) nella Bizacene.

---

(1) Anche per l'Africa dell'epoca bizantina noi non tracceremo qui la cronistoria completa delle cangianti peripezie della campagna anti imperiale, per la difesa ad oltranza delle sentenze calcedonesi contro l'editto di Giustiniano. La resistenza, violenta e unanime a principio, si andò logorando e sfaldando sotto la pressione implacabile dell'avvolgente intimidazione governativa. Le defezioni vescovili si fecero adagio adagio più numerose e l'acquiescienza generale apparve sempre più supina. Ma non mancarono gli oppositori ad oltranza, che difesero fino all'ultimo, attraverso i più duri sacrifizi, l'autonomia inviolabile del magistero ecclesiastico e la subordinazione del potere politico agli interessi religiosi. È a questi fedeli continuatori del pensiero tertullianeo e agostiniano che chiederemo la testimonianza migliore della religiosità cristiana nell'Africa di Giustiniano.

(2) Veramente l'identificazione del Ponziano di cui conserviamo la lettera a Giustiniano col Ponziano di Thenae menzionato nella *Vita Fulgentii* (66) è una ipotesi, ma abbastanza verisimile.

(3) Migne, *P. L.*, LXVII, 998.

(4) *Ib.*, col. 921: *Epistola ad Pelagium et Anatolium pro tribus capitulis, adversus acephalos.*

(5) Il Diehl ha scritto una vivida pagina su di lui: « era un uomo coltissimo, di una temibile erudizione teologica. Conosceva abbastanza il greco per cogliere tutte le sfumature del problema in discussione ed era abbastanza acuto per valutarne tutta la portata. Aveva potuto osservare da vicino mediante quali gherminelle e sotto quali pressioni i patriarchi orientali erano stati trascinati alla sottoscrizione dell'editto imperiale. La sua fede intransigente traeva motivo di sdegno dalla loro debolezza. Difensore appassionato della tradizione cattolica, non tollerava che si attentasse, in misura qualsiasi, al concilio di Calcedonia, e il suo fervore sospettoso, la sua violenza fana-

L'infausto *Iudicatum* di Vigilio non spezzò la sua opposizione: al contrario lo indusse ad affrettare la sua grande opera in dodici libri *Pro defensione Trium capitulorum concilii calchedonensis* [1]. La polemica teologica vi è condotta con larghezza di conoscenze teologiche e con sottigliezza di argomentazioni dogmatiche. Come suole verificarsi nelle grandi controversie religiose, l'interesse della discussione non è tanto nella questione dottrinale dibattuta, quanto nei motivi che ispiravano e guidavano i due partiti in conflitto. L'ispirazione di Facondo è quella stessa che aveva sorretto e plasmato la propaganda e la organizzazione del cristianesimo nell'Africa romanizzata, dalle origini alla crisi del quarto e del quinto secolo: la difesa strenua e appassionata dell'autonomia dell'esperienza religiosa, in confronto di tutte le altre forme ed espressioni della socievolezza umana [2].

Poichè nella particolare contingenza da lui affrontata, l'indebita ingerenza di Giustiniano in materia religiosa si era esercitata a danno di un nucleo di scrittori ecclesiastici che non sono più là per difendere il loro buon nome ortodosso, Facondo, ingegnosamente, mostra l'iniquità che si commette, condannando quali eretici dei cristiani docili e ben disposti, rei solamente di aver ignorato quel che, attraverso la faticosa elaborazione del pensiero teologico, si è venuto chiarendo più tardi. « Poichè la chiesa è, per dir così, una scuola di Cristo, e tutti i suoi fedeli

---

tica, erano incapaci di scusare qualsiasi transazione, riconoscerne qualsiasi utilità. Libellista coraggioso, vigoroso, abile, sgombro di paure come inadatto ad ogni riguardo per i suoi avversari, non esitò un istante a gettarsi a capo fitto nella mischia. E poichè possedeva magistralmente tutti gli elementi, grandi e piccoli, religiosi o politici della questione, si accinse alla compilazione di un grosso trattato, nel quale fossero difesi i *Tre capitoli* incriminati e fosse rivendicata l'opera di Calcedonia. Frattanto, perchè il proprio atteggiamento fosse ben chiaro, ruppe ogni rapporto col patriarca Menna e con gli altri patrocinatori dell'editto imperiale. Quando il 25 gennaio del 547 Vigilio sbarcò a Costantinopoli, Facondo era là pronto a fiancheggiare energicamente la resistenza papale. La grande opera non era giunta ancora a compimento, ma la sua competenza poteva riuscire preziosa » *Op. cit.*, pag. 436.

(1) Edd. Gallandi, *Bibliotheca Patrum*, XI, 663-881 riprodotta in Migne, *P. L.*, LXVII, 541-878. Su Facondo un'opera in russo: *Lo scritto di Facondo, vescovo di Ermiana, pro defensione t ium capitulorum*, (Mosca, 1880), recensita da A. Harnack, nella « Theologische Literaturzeitung », 1880, 632-635.

(2) Per questo il libro più interessante di tutta l'opera, è, come sempre, l'ultimo.

sono di Cristo discepoli, e poichè si è discepoli solamente in ciò che si ignora, bisogna pur concludere con una di queste due alternative: o che una ignoranza docile non è cosa che costituisca eretici, o che ogni *discepolo* di Cristo sia eretico. Poichè la seconda alternativa è assurda, se ne deve ricavare che non è già la ignoranza, non ribelle alla dottrina della verità, la quale faccia piombare nella eresia, bensì soltanto la pervicace difesa della falsità » [1]. Si comprende come muovendo da un presupposto di questo genere, più abile e seducente che chiaro e sicuro nelle sue applicazioni, a Facondo possa riuscire straordinariamente agevole rivendicare Teodoro, Teodoreto ed Iba dalla tarda taccia di eretici. Ma egli non tradisce una pronta sensibilità al valore dimostrativo intrinseco dei postulati accampati a suffragio della propria tesi polemica. Quel che gli preme di dimostrare più tosto direttamente e inoppugnabilmente è l'inabilità del sovrano ad immischiarsi, in atteggiamento di supremo arbitro, nelle controversie che investono il pensiero e la prassi della Chiesa. Egli contrappone l'atteggiamento di Marciano all'indomani di Calcedonia all'atteggiamento di Giustiniano: quegli rispettoso e docile al magistero sacerdotale, questi presuntuoso e tirannico. E con abile artificio retorico, immagina che abbiano parlato al cuore del primo gli esempi biblici che egli vorrebbe fossero monito presente allo spirito del secondo. « Seppe egli (Marciano) instituire una nitida distinzione fra le materie, nelle quali poteva dispiegare la sua potestà sovrana e quelle invece nelle quali non aveva da fare altro che mostrare la sua docile obbedienza di cristiano. Per questo, al cospetto del verdetto di così numerosi sacerdoti, nulla concesse alla propria opinione, per non cadere nell'empietà e nel sacrilegio. Evidentemente si sovvenne del destino di Ozia, il quale, vittorioso di molti popoli [2], cadde nella presunzione. Il suo spirito ne concepì orgogliosa audacia, sì da porre l'incenso sull'altare, mansione riservata ai sacerdoti figli di Aaron. Per cui la lebbra

(1) XII, 1.

(2) Sulla penna di un africano, all'indomani delle vittorie di Belisario, il parallelismo doveva tradire un'allusione molto trasparente a Giustiniano.

invase e umiliò la sua fronte, che era stata abbandonata dalla riverenza religiosa. Ecco perchè quell'umilissimo imperatore, constatando non aver potuto Ozia usurpare impunemente le mansioni del sacrificio, concesse a un qualsiasi sacerdote di secondo grado, a più forte ragione pensò che non sarebbe stato perdonato a lui sottoporre a dubbio sentenze già sanzionate a proposito della fede cristiana o instituire nuovi canoni: la prima cosa, assolutamente vietata, la seconda concessa solamente a molti facendosi di primo rango, insieme radunati » [1]. Facondo continua ad evocare esempi biblici di punizioni esemplari, inviate da Dio a sovrani usurpatori di funzioni religiose non proprie, per dedurne che sono stati quegli esempi a trattenere Marciano da qualsiasi sconfinamento, fuori dell'ambito della propria laicale giurisdizione. Va da sè che la lode di Marciano è un implicito rimbrotto e un evidente ammonimento per Giustiniano. Di fronte a così eloquenti esempi « come avrebbe potuto quell'Imperatore sagace e pio immaginarsi di essere autorizzato, senza pericolo di vendetta divina, a riprendere in esame le sentenze dei santi Padri relative alla fede o ad emanarne egli di nuove?... Ne trasse più tosto ragione per non contaminare il decoro dell'autorità commessagli, con la usurpazione riprovevole dell'altrui ufficio. Che se pure non furono i memorandi esempi biblici a suggerirgli una temperata ed equanime linea di condotta, bastò alla bisogna la sua semplice ragione [2]. La quale dovette naturalmente indurlo a pensare e a riconoscere che fu prerogativa esclusiva di Cristo, cumulare nella sua persona la regalità e il sacerdozio. Che se nell'economia del vecchio Patto occorrono esempi di re i quali, costituiti come tipi prefigurativi della sua venuta, han rivestito pure il sacerdozio, è chiaro che con l'avvento nel mondo della vera e completa luce, sgombrante ogni ombra dell'avvenire, il Cristo non poteva più concedere ad altri quel che aveva riservato a sè medesimo. La nuova economia doveva essere radicalmente diversa dall'antica. Ripartendo così

---

(1) Il tratto e gli altri che seguono sono tutti ricavati dal duodecimo libro del *Pro defensione trium capitulorum*.

(2) L'argomentazione antigiustinianea si fa più pungente e diretta.

i suoi doni, il Cristo vietò ai sacerdoti tutto quello che è appannaggio della regalità terrena e ai sovrani tutto ciò che è proprio del sacerdozio. Ciò posto, come potrebbe mai un uomo saggio reputare non empio, giudicare non profano, arrogarsi di apparire in quella che è stata la situazione unica del Cristo? ». Facondo continua la sua rassegna storica, che implica un proposito non oscuro di ammonimento per il presente. Dopo aver celebrato Marciano, ricorda, con pari accento di lode, il cautelato e riguardoso contegno di Leone, « il quale non fece ricorso alla sua forza terrena per incutere terrore ai sacerdoti, chè al contrario l'incoraggiò a preporre il timore di Dio a quello degli uomini, e li ammonì, nel momento di chiedere il loro avviso, a ricordare la loro responsabilità al cospetto del Signore ». « Evidentemente, commenta Facondo, ciò facendo, Leone non operava solamente sotto lo stimolo del rispetto dovuto alla disciplina della religione cristiana. Bensì agiva in lui il convincimento che sentenze coatte sono radicalmente destituite di valore e che rappresenta il colmo della fatuità accogliere o contrapporre a chicchessia, verdetti estorti dalla violenza [1]. Chè lo stesso nome di *sentenza* svanisce quando non è consentito di dire schiettamente quel che *si sente*. Non si dà alla causa alcun suffragio solido quando si sentenzia a questo modo, mentre si offre agli avversari un argomento rilevante. Perchè è naturale pensare che si sia giudicato a torto, quando si giudica sotto l'altrui pressione. Basta ricordare quale immenso turbamento si scatenò nella chiesa, quando la potestà laica, ai tempi di Costanzo, si permise di usurpare mansioni non proprie ». Il ricorso storico enunciato da Facondo è veramente pieno di significato. Costanzo era stato patentemente ariano e tutta la sua politica religiosa era consistita nell'imporre all'Occidente, mercè i suoi vescovi cortigiani e la forza della sua conquista territoriale, un simbolo confessatamente ereticale. Giustiniano, in linea di fede religiosa, non poteva in nessuna maniera essere avvicinato ed

---

(1) L'aforisma è generico: ma nella fattispecie ha un'applicazione facilmente individuabile: « extremae est vanitatis vel proferre adversum aliquem vel recipere sententiam potestati concessam ».

equiparato a Costanzo. Pronunciando un postumo decreto di condanna contro i *Tre Capitoli*, egli aveva fatto ricorso a tutte le precauzioni possibili per porre in salvo la propria ortodossia, e dissipare qualsiasi rimprovero di defezione dalla fede conciliare. Il fatto che gli scrittori ecclesiastici da lui riprovati avevano patrocinato idee accomunabili con una dottrina condannata in un sinodo plenario come l'efesino, conferiva al suo gesto un carattere di regolarità e di correttezza dogmatica indubbiamente imbarazzante. Facondo non si preoccupa di questo. Giustiniano non è migliore di Costanzo ai suoi occhi, perchè quel che è riprovevole innanzi tutto è l'intrusione del potere laicale nel mondo della disciplina religiosa: anche se quella intrusione si esercita a presunto vantaggio della verità e della ortodossia [1]. Facondo pertanto riprende il tono e la missione di Ilario. « Dal dì dell'avvento del Signore e del suo Vangelo, egli proclama, è proprio esclusivamente dei sovrani pagani rivestire insieme il sacerdozio ed il regno... ». La fede cristiana non ha bisogno della sanzione laicale. E per provvedere alla legittima enunciazione delle sue definizioni, i vescovi, i sacerdoti « primi ordinis » debbono godere di tutta l'autonomia dei loro movimenti e dell'assoluta libertà delle loro decisioni. « È una cosa per essi ben diversa occupare nel sinodo il posto di giudici e sottoscrivere l'espressione del loro schietto sentimento o essere chiamati come semplici testimoni o, il che è ancor peggio, apporre nolenti il nome a sentenze non proprie... In quest'ultimo caso, il pubblico crederà facilmente che i vescovi, anzichè ubbidire alla verità, abbiano avuto più tosto paura di trovarsi in conflitto col potere terreno ». E Facondo conclude enunciando l'assioma fondamentale della sociologia cristiana: « anche sui sovrani incombe l'onere della sottomissione ai dirigenti della chiesa del Cristo. Essi debbono ricordare che anche delle loro anime il ministero è affidato al sacerdozio, se non vogliono che il loro appellativo di cristiani sia un'ipocrisia ed un inganno ».

Le coraggiose dichiarazioni di Facondo dovevano apparire

(1) Il riavvicinamento a Costanzo doveva riuscire tanto più sgradevole e sconcertante per Giustiniano in quanto egli aveva liberato l'Africa proprio dai Vandali ariani.

sufficientemente strane a Giustiniano [1]. Egli aveva ridonato all'ortodossia africana, malmenata e conculcata dai Vandali, libertà e floridezza [2]. Aveva restituito all'unità imperiale la regione, a cui Costantino aveva addimostrato il suo particolarissimo interesse, all'indomani della battaglia *ad Saxa rubra*. Ed ora proprio dall'Africa e dal suo episcopato veniva la resistenza più fiera e più pugnace al suo programma di pacificazione e unificazione religiosa. Non equivaleva simile atteggiamento ad accogliere col dispregio, i benefici, e con la ribellione, la pace?

Ai vescovi africani d'altro canto, che condividevano le opinioni e gli sdegni di Facondo, non dovevano sfuggire i rischi cui, con la loro condotta di opposizione, esponevano sè e il loro tribolato paese.

Non erano argomentazioni coteste che potessero spegnere sulle loro labbra la rampogna e l'invettiva. Il vecchio spirito cristiano dell'Africa era ancor vivo. Per esso, il Vangelo non aveva nulla in comune con le riserve e i timori prudenziali della politica realistica.

---

(1) L'Africa non partecipò alla polemica dei *Tre capitoli* unicamente con l'opera di Facondo. Il diacono Liberato di Cartagine compilò fra il 560 e il 566 un *Breviarium causae Nestorianorum et Eutychianorum*, che introducendosi con un giudizio sulla consacrazione di Nestorio a Costantinopoli giunge all'epilogo del quinto concilio ecumerico nel 553 e alla morte di papa Vigilio nel 555. Il tono ne è moderato e l'informazione larga e sicura: ma il partito dello scrittore è ben chiaro. (Prima edizione di J. Garnerius, Parigi, 1675, riprodotta in Gallandi, « Bibliotheca », XII, 119-188 e in Migne, *P. L.*, LXVIII, 963-1052: cf G. Krüger, *Monophysitische Streitigkeiten im Zusammenhange mit der Reichspolitik*, Jena. 1884). Un esiliato di Giustiniano, Vittore di Tunnenna nella Proconsolare, redasse anche lui una cronaca degli avvenimenti ai quali aveva assistito e dei quali era stato vittima. Il suo *Chronicon* è conservato solo parzialmente (Ed. nel Migne, *P. L.*, LXVIII e nei « Monumenta Germaniae Historica » *Auctt. antiq.* XI, 1, pag. 184-200, per cura del Mommsen).

(2) Per i monumenti cristiani di epoca giustinianea in Tripolitania, tornati alla mercè gli ultimi scavi, v. R. Bartoccini, *Guida di Lepcis* (Leptis Magna), p. 94 e ss.; *Guida di Sabratha*, p. 59 e ss.; *Le ricerche archeologiche in Tripolitania*, nella « Rivista della Tripolitania », 1924, 1-2; *Recenti scavi di Sabratha e di Leptis*, *ibid.* 5.

IV

LA SCOMPARSA DEL CRISTIANESIMO AFRICANO

Il cristianesimo dell'Africa romana aveva ormai vissuto abbastanza perchè si potesse pensare e dire che nel ciclo della sua esistenza aveva sperimentato tutte le ripercussioni possibili della coscienza evangelica e del suo concreto organizzarsi, nel mondo della vita associata.

Alimentato e favorito nella sua disseminazione dai sentimenti antiromani della popolazione composita su cui un giorno aveva dominato Cartagine, il cristianesimo africano si era inizialmente costituito come un movimento di opposizione, rivendicante in nome di Dio l'autonomia della coscienza e la sovranità indiscutibil dei liberi valori religiosi. Un atteggiamento di questo genere era suscettibile di infinite sfumature e delle più varie applicazioni pratiche. Le molteplici correnti di pensiero e di disciplina che attraversano le comunità africane nell'età imperiale rappresentano appunto altrettante specificazioni possibili della opposizione politica, trasferita su terreno teologico e carismatico, dalla camuffata capitolazione teorica dello gnosticismo alla intransigenza rivoluzionaria del montanismo.

Come è destino fatale delle opposizioni accresciutesi di numero e per questo stesso impoveritesi di entusiasmo, il cristianesimo africano non seppe affrontare molto brillantemente la prova del fuoco delle grandi persecuzioni del terzo secolo e del quarto secolo incipiente. Ma toccò ad esso in sorte di ricavare,

pur dalle sue debolezze e dal cumulo delle sue defezioni, le lezioni opportune per la costituzione di una più organica e più « realistica » concezione ecclesiastica.

La nuova politica religiosa inaugurata da Costantino lo trovò pronto a realizzare immediatamente ed esaurientemente le possibili alternative dischiuse da quell'abbinamento che Tertulliano aveva ritenuto impossibile: l'abbinamento fra cristianesimo e impero. Ripudiando recisamente ogni contatto con i poteri politici, il cristianesimo africano, sotto le insegne di Donato, si isolò in una intransigenza nazionalistica, che lo avrebbe tagliato fuori dalla collettività ecumenica dell'organizzazione ecclesiastica. L'ortodossia, per mantenere i contatti con la chiesa transmarina, accettò supinamente un intervento imperiale in materia religiosa, che avrebbe potuto pesare sinistramente sulla economia successiva del cristianesimo occidentale, se Agostino non fosse venuto in buon punto, dopo Ticonio, a fissare per i secoli i rapporti ideali fra società politica e società religiosa, fra chiesa ipostaticamente considerata come corpo mistico del Cristo e positivamente riguardata come federazione visibile di anime, aspettanti la selezione del giudizio.

Il dissidio fra le due chiese logorò però inguaribilmente i tessuti della cristianità africana, che si andava così lentamente immolando alla causa della universalità religiosa nella civiltà mediterranea. Il tormentato secolo della dominazione vandalica valse a porre in tutta la loro luce i difformi principi ispiratori della duplice comunità. Ci sono ragioni per pensare che i donatisti, con il loro particolarismo etnico e politico, non dovessero trovarsi eccessivamente a disagio nel regno autonomo dei vandali ariani. Onde l'accusa di arianesimo lanciata contro di loro dai tardi scrittori polemisti dell'ortodossia. Dai Vandali invece la comunità ortodossa, tenacemente avvinta alla ecumenicità dell'Impero e della Chiesa, si ebbe una persecuzione ostinata, pressochè continua. Dati simili precedenti, si sarebbe potuto pensare che il ritorno della dominazione imperiale sulle sponde meridionali del Mediterraneo avrebbe dovuto adeguatamente tacitare ed appagare le aspirazioni del cristianesimo indigeno. La controversia dei *Tre Capitoli* invece mostrò in maniera

veramente significativa come la chiesa erede di Tertulliano e di Agostino fosse gelosa dell'autonomia del corpo mistico di Cristo, più di quanto non fosse preoccupata della sua docile appartenenza all'organismo romano dell'Impero. Proprio all'indomani della sua rinnovata inserzione nel dominio dei *Basileis*, essa si levò fieramente contro l'indebita ingerenza di Bisanzio in una zona di interessi e di valori, gli interessi e i valori dello Spirito, che il cristianesimo era venuto appositamente a sottrarre alla manomissione della vita politica. Si verificò allora, anzi, un fatto strano e impressionante: che, per il suo attaccamento geloso alla inviolabile e invulnerabile autonomia della vita e del pensiero della chiesa, il cristianesimo africano si alienò sensibilmente da quella chiesa di Roma, ch'esso aveva in altri tempi nutrito col suo sangue migliore e che, nel corso della polemica, si era rivelata troppo docile e ossequente e conquistabile al cospetto dei poteri terreni e troppo preoccupata di accaparrarsi, attraverso lo spiegamento del magistero e dell'autorità religiosa, un lembo di dominio politico. Di rimbalzo, esso sembrò ripiegare più decisamente verso la costituzione indipendente della chiesa donatistica.

È, per lo meno, quanto traspare nel periodo del sesto secolo sul quale possediamo una documentazione più abbondante: il periodo segnato dal pontificato di Gregorio Magno (1). Quando Gregorio saliva, nel 590, al pontificato, era già più che mezzo secolo che l'Africa era tornata ad essere una porzione dell'Impero romano e la chiesa cattolica vi era stata reintegrata nei suoi diritti e nei suoi privilegi. Le perdite subite durante la persecuzione vandalica vi erano state indubbiamente sensibili: il numero dei vescovati vi era notevolmente diminuito (2). Ma essa andava riguadagnando la floridezza perduta e andava rapidamente stringendo le nuove fila della sua organizzazione.

---

(1) Sui rapporti di Gregorio Magno con la chiesa africana, v. l'ultima biografia gregoriana, quella di F. Homes Dudden, *Gregory the Great*, his place in History and Thought. London, Longmans, 1905, I vol., pag. 414 e segg.: « The Church in Africa ».

(2) V. una statistica approssimata in Mesn. V.

Non sembra però che la rifioritura del cristianesimo africano andasse di pari passo con una gagliarda riaffermazione della disciplina romana.

L'epistolario gregoriano (1) non fa mai allusioni a sopravvivenze ariane nelle chiese transmarine. I Vandali e la loro fede erano fulmineamente scomparsi dal suolo africano senza lasciare traccia. Il movimento che preoccupa il pontefice è esclusivamente il donatismo (2), il quale, dopo un periodo di incubazione, sembra essere ripullulato vigorosamente, beneficiando, senza dubbio, di tutti i risentimenti che le debolezze del pontificato durante il governo giustinianeo avevano suscitato nell'Africa indomita e intransigente. Gregorio deplora che il movimento scismatico vada guadagnando proseliti su larga scala e che la resistenza degli ortodossi sia scandalosamente fiacca (3).

Bisogna riconoscere che i metodi adottati da Gregorio Magno per porre un argine al movimento separatista erano fatti apposta — unico lato veramente oscuro e antipatico del suo pontificato, così luminoso in tutto il resto — per rinfocolare improvvisamente quei sentimenti immanenti della religiosità africana, dai quali il donatismo era precisamente scaturito all'indomani della così detta conversione di Costantino. Gregorio fa disperato appello alle autorità civili affinchè, rievocando una legislazione oltrepassata, vogliano reprimere la propaganda donatistica. L'esarca Gennadio è, così, energicamente e insinuantemente

---

(1) Degli *Epistolarum Libri XIV* l'edizione migliore è ormai quella curata da P. Ewald e L. Hartmann per i « Monumenta Germaniae Historica » (Berlin, 1887-1889). Sul problema dell'ordinamento cronologico dell'epistolario ha detto tutto quello che era possibile il medesimo Ewald nel memorando saggio del « Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde » III, pagg. 433-625.

(2) Indicazioni non prive di significato si potrebbero ricavare dal fatto che anche il manicheismo sembra, di pari passo col donatismo, avere riguadagnato una reviviscenza di diffusione nell'Africa del sesto secolo cadente. Una lettera di Gregorio al vescovo di Squillace fa divieto di ordinare africani, che potrebbero da un momento all'altro apparire come aderenti della setta dualistica (*Epp.*, II, 37).

(3) Come nel quarto secolo, alla fine del sesto l'epicentro della ripresa donatistica va circoscritto nella Numidia. L'accusa lanciata da Gregorio contro qualche vescovo ortodosso, come Massimiano di Prudenziana, di essere condiscendente verso i donatisti per puro interesse venale è di un semplicismo altrettanto comprensibile che insufficiente. Cfr. *Epp.*, V, 3; II, 46; I, 82; IV, 32, 35; VI, 34.

spinto a ingaggiare contro i nemici di Dio quella battaglia medesima ch'egli aveva vittoriosamente condotto contro i nemici dell'Imperatore [1]. L'esarca, sul posto, doveva giudicare molto più agevole organizzare una spedizione militare contro i Mauri insorti, che schierarsi decisamente contro il sentimento di tanta parte della massa credente. Per quanto animato dai più schietti sentimenti di devozione e di ossequio per la sede romana, Gennadio non poteva in nessuna maniera far correre rischi alla sua precaria amministrazione gettandosi a capo fitto in un programma di repressione politico-religiosa carico d'incognite e di rischi. Gregorio ripiegò sul prefetto del pretorio, Pantaleo [2]. Non fu più fortunato. Fu costretto a restringere il suo assegnamento esclusivamente sull'episcopato ortodosso. Ma anche qui trovò una sorda resistenza e un mal dissimulato ostruzionismo, che egli, più tosto incautamente, attribuì a bassi motivi di adattabilità e di venalità. Per spezzare simile latente resistenza e vincere tale nascosto ostruzionismo, la forte volontà di Gregorio escogitò un mezzo radicale, che rivela a pieno la gravità urgente del male cui intendeva porre rimedio. Cercò cioè di irrigidire la gerarchia episcopale africana in un tipo tale, che i primati delle varie provincie fuori della Proconsolare non guadagnassero tale dignità, in virtù di una meccanica conseguenza della loro anzianità, che poteva essere sinonimo di dabbenaggine e di fiacchezza, bensì in virtù di una designazione suggerita e patrocinata dai meriti personali e vincolata ad una particolare e stabile sede [3].

---

(1) *Epp.*, I, 72,73.

(2) V. le raccomandazioni pressanti e accorate della lettera 32 del l. IV.

(3) Accettiamo la tesi del Dudden, I, 418. Ciascuna delle provincie africane aveva, ecclesiasticamente, un primate, destinato a presiedere ai sinodi e a dirigere gli affari religiosi della regione. Nella Proconsolare, il primate era, naturalmente, il vescovo di Cartagine. Nelle altre provincie la dignità primaziale non era annessa ad una sede particolare, dipendeva unicamente dall'anzianità. Si intuiscono gli inconvenienti di simile sistema. Gregorio si studiò di ovviarvi, proponendo all'episcopato africano che da allora in poi i primati fossero designati in base ai loro meriti personali e occupassero, sempre e stabilmente, determinate sedi. « Concilium vero catholicorum episcoporum admoneri praecipite, ut primatem non ex ordine loci postpositis vitae meritis faciat, quoniam apud Deum non gradus elegantior, sed vitae melioris actio comprobatur. Ipse vero primas non passim sicut moris est per villas, sed in una iuxta eorum electionem civitate resideat, quatenus adeptae dignitatis meliori genio resistendi donatistis possibilitas disponatur » *Epp.*, I, 72.

Nè pure questa volta fu fortunato. L'insurrezione dell'episcopato numida lo costrinse a ritirare il suo suggerimento e a sanzionare la vecchia consuetudine (1). In compenso, si affidò al sostegno dei vescovi più in vista. Erano, in quel momento, Domenico di Cartagine, Adeodato, primate della Numidia, e il vescovo Colombo, di una sede non indicata. Fu proprio quest'ultimo, che Gregorio prescelse come suo informatore e confidente (2). Nè pure a questo modo Gregorio raggiunse l'intento che gli stava più a cuore: l'estirpazione dello scisma donatista (3). Gregorio dovette, possiamo immaginarci come a malincuore, rinunciarvi. Il donatismo aveva intimamente inquinato il cristianesimo africano: se pure è il caso di parlare di inquinamento, a proposito di un movimento rigorista, il suo successo postumo era stato provocato, unicamente, dalla perduta fiducia nella illibatezza e nella saldezza dogmatica e disciplinare della sede romana (4).

Comunque, un atteggiamento di così indomabile opposizione a tutto che rappresentasse una deviazione dalla precisa consegna evangelica, che impone, senza discussione, la separazione del dominio di Cesare dal dominio privilegiato di Dio; una posizione di così allarmata diffidenza anche al cospetto di Roma

---

(1) « Et nos quidem iuxta seriem relationis vestrae consuetudinem, quae tamen contra fidem catholicam nihil usurpari dinoscitur, immotam permanere concedimus, sive de primatibus constituendis, ceterisque capitulis: exceptis his, qui ex Donatistis ad episcopatum perveniunt, quos provehi ad primatus dignitatem, etiam cum ordo eos ad locum eundem deferat, modis omnibus prohibemus. Sufficiat autem illis, commisisse sibi plebis tantummodo curam gerere, non autem etiam illos antistites, quos catholica fides in ecclesiae sinu et docuit et genuit, ad optinendi culmen primatus anteire » *Epp.*, I, 75. Il tenore della capitolazione papale lascia intendere che episcopato donatista ed episcopato ortodosso erano, nell'Africa cristiana del tempo, stranamente giustapposti.

(2) Gregorio giunge a raccomandarlo come consigliere perfino ad Adeodato, *Epp.*, III, 48.

(3) L'epistolario gregoriano è testimone dell'insuccesso dei sinodi del 594, (*Epp.*, IV, 35; V, 3).

(4) Quanto il prendere troppo sul serio la crociata antidonatistica bandita da Gregorio potesse essere pericoloso nell'Africa cristiana del sesto secolo cadente è mostrato dalle strane peripezie di quel vescovo Paolo, di sede ignota, che per eccessivo zelo fu scomunicato dai suoi colleghi e dovette andare questuando una reintegrazione fra Roma e Costantinopoli. V. *Epp.*, IV, 32, 35; VI, 59, 61; VII, 2; VIII, 13, 15 e Dudden, *op. cit.*, I, 424 e seg.

papale, pure riconosciuta come il centro della cattolicità; dovevano esporre l'Africa cristianizzata alla prova più dura e più perigliosa nel dì del pericolo e dell'isolamento. È impossibile calcolare la misura nella quale le vecchie lotte religiose prepararono di lunga mano la catastrofe del cristianesimo africano. Ma questa mai era stata tanto vicina come quando sarebbe stata detta e giudicata all'apparenza più lontana.

Il 5 ottobre 610 era incoronato imperatore a Costantinopoli Eraclio. La flotta che l'aveva portato al trionfo aveva salpato da Cartagine e l'Africa era quella che aveva sciolto sul capo del nuovo sovrano gli auspici più lusinghieri. Egli se ne sarebbe ricordato nove anni dopo, quando, in un momento d'imbarazzo e di scoraggiamento, faceva imbarcare il tesoro imperiale e lo dirigeva verso l'Occidente, preparandosi a trasportare a Cartagine la sede imperiale. La sollevazione generale di Costantinopoli lo trattenne dall'effettuare il suo divisamento [1]. Fu probabilmente l'ultimo segno di una prosperità allettante, che si avvicinava al suo disfacimento. La sicurezza dell'amministrazione bizantina in Occidente doveva essere del tutto esteriore e artificiosa, se già fra il 616 e il 630 le città greche della Spagna appartenenti alla Mauritania seconda erano cedute dal medesimo Eraclio e nel 640, nel momento stesso in cui l'Egitto era invaso dagli Arabi, la Tripolitania era nuovamente compresa nell'amministrazione dell'Africa, per evidenti ragioni di difesa strategica.

Quel medesimo Eraclio, che aveva sognato un istante di trapiantare a Cartagine la sede dell'impero e di fare dell'Africa il centro dell'unità romana, era destinato, una volta riguadagnato dalla politica orientale, a dare, al cristianesimo africano, l'ultimo colpo, capace di alienarlo definitivamente da Bisanzio e di gettarlo nelle convulsioni finali della sua agonia. L'*Echtesi* [2] provocò nelle sue file la medesima impressione di sgomento e la medesima onda di opposizioni che la condanna giustinianea dei

(1) L. Drapeyron, *L'empereur Heraclius*. Paris, 1869, pag. 107 e segg.

(2) Cfr. G. Owsepian, *Die Entstehungsgeschichte des Monotheletismus nach ihren Quellen geprüft und dargesellt*. Leipzig,. 1897.

Tre Capitoli. L'Africa, ancora una volta ribelle e irriducibile sul terreno religioso, trovò il suo portavoce in un monaco, venuto però dall'Oriente, Massimo detto il confessore, che, già tenuto in grande onore alla corte di Eraclio, aveva assunto il patrocinio dell'ortodossia, contro quella forma mascherata di monofisismo, che era il monotelismo (1). Egli si strinse di una fervida amicizia con l'abbate Talassio, abbate di un cenobio nelle vicinanze di Cartagine (2). L'ampolloso biografo di Massimo dice di lui che così avvincente era la sua propaganda, che « non solamente gli ecclesiastici, ma tutto il popolo, tutti i dignitari civili, pendevano dalle sue labbra e si affezionavano a lui, come il ferro corre in cerca della calamita e i navigatori si lasciano sedurre dai favolosi canti delle sirene » (3). La fama e l'ascendente di Massimo raggiunsero il loro apogeo quando, nel luglio del 645, in pubblico contraddittorio a Cartagine, alla presenza del patrizio ed esarca Gregorio, dei vescovi e di tutta l'aristocrazia locale, egli ebbe ragione del principale esponente dell'eresia, il patriarca Pirro, che, dichiaratosi vinto, promise di andare a consegnare al vescovo di Roma la dichiarazione della sua resipiscenza. L'anno seguente in tre sinodi provinciali l'episcopato africano proclamava all'unanimità la sua inalterabile adesione alla fede tradizionale (4).

L'episcopato africano, e con esso tutto il cristianesimo transmarino, segnava così il suo testamento. Sotto la pressione musulmana l'impero d'Oriente si andava rapidamente sgretolando.

---

(1) È una delle più eminenti figure della teologia e della mistica greca. V. la *Vita Maximi* di ignoto autore in Migne, *P. G.*, XC, 67 e segg. Un'edizione completa delle sue opere fu cominciata ma non compiuta dal Combefis: *S. Maximi confessoris, graecorum theologi eximiique philosophi opera*, ex probatissimis mss. codd. eruta, nova versione subacta, notisque illustrata. Parisiis, 1675. Cfr. A. Preuss, *Ad Maximi confessoris de Deo hominisque deificatione doctrinam adnotationes*, Schneeberg, 1894.

(2) Massimo lo celebra come « sole della terra e luce del mondo, luminoso per lo splendore delle virtù come per la copia della scienza », in Migne, *P. G.*, XC, col. 247.

(3) *Ib.*, col. 464.

(4) Le lettere emanate da questi sinodi, l'una al patriarca Paolo, successore di Pirro, l'altra all'imperatore Costante II, portavano le sottoscrizioni di quarantatrè vescovi della Bizacene, di sessantanove della Proconsolare. Si ignorano i nomi dei vescovi della Numidia e della Mauritania. Cfr. Labbe, *Concilia*, VI, 130 e segg.

L'Islam aveva successivamente conquistato la Siria, la Palestina, l'Egitto, la Cirenaica, la Tripolitania. L'Africa romana tentò di organizzarsi per l'estrema difesa, costituendosi autonoma proprio in nome della ortodossia religiosa. Quando verso il tramonto del 646 si seppe a Cartagine che, nonostante le esortazioni e gli ammonimenti, Costante II drizzava il suo favore verso l'eresia monoteletica, il patrizio Gregorio, incoraggiato da Massimo, si proclamava imperatore [1]. Proprio un anno dopo, cogliendo il momento propizio, Otman autorizzava Abdallah ibn Saad, che governava l'Egitto ad attaccare con ventimila uomini l'Africa bizantina [2]. Fu la prima avvisaglia della conquista definitiva. Rapidissimi successi militari degli invasori portarono alla scomparsa immediata dell'effimero impero di Gregorio. Rimandati in Egitto a prezzo d'oro, non dimenticarono la facilità dell'incursione. Frattanto l'abisso fra Bisanzio e l'Africa cristiana si faceva sempre più incolmabile. L'episcopato africano sottoscriveva unanime la condanna lanciata da Roma nel 649 contro l'*Echtesi* di Eraclio e il *Typos* di Costante [3]. Vent'anni più tardi Okba assumeva l'amministrazione autonoma dell'Ifrikyia. Ma solo nel 698, dopo alterne fortune militari, Hassan ibn Noman s'installava definitivamente in nome dell'Islam a Cartagine [4].

Da allora il cristianesimo africano fu un gregge disperso e randagio [5], incapace di proselitismo e di resistenza. Un millennio più tardi, il cristianesimo che avrebbe rifiorito sulle sponde meridionali del Mediterraneo sarebbe stato una semplice merce di esportazione.

---

(1) *P. G.*, XC, III.

(2) Cfr. Holmes, *The Extinction of the Chistianity of North Africa.* London, 1898.

(3) Labbe, *Concilia*, VI, 78 e seg., 97, 362.

(4) H. Guys, *Recherches sur la destruction du christianisme dans l'Afrique septentrionale.* Paris, 1865.

(5) Uno strano decreto di Gregorio II prescriveva, verso il 720, ai vescovi italiani di non ordinare mai nel sacerdozio esuli dall'Africa. Evidentemente non apparivano raccomandabili. V. Morc., I, 46: « Afros passim ad ecclesiasticos ordines praetendentes suscipiendos non esse ». Cfr. L. Godard, *Observations critiques sur quelques points de l'histoire du christianisme en Afrique*, I. *Quels sont les Africains que le pape Gregoire II défendit en 723 d'élever au sacerdoce*, nella « Revue africaine », V pag. 48 e segg.

CONCLUSIONE

« Il Regno di Dio è simile ad un chicco di senapa, che un uomo prende e depone nel suo campo. È il più minuscolo seme fra tutti. Ma quando sia cresciuto, è più grande di tutti i legumi e diviene un albero, in modo che gli uccelli del cielo vanno a riposarsi sui suoi rami » (Mt. XIII, 31). La comparazione evangelica vale per la chiesa universale: vale anche per le singole chiese. Ma di nessuna forse è possibile seguire il processo di sviluppo come della chiesa africana. Il ciclo della sua genesi, della sua crescita, della sua perfetta organizzazione, della sua decadenza, della sua scomparsa, si offre all'indagine dello storico così nettamente delineato, così saldamente concatenato, che il seguirlo significa raccogliere la lezione più esplicita che la disseminazione del messaggio evangelico in mezzo agli uomini abbia potuto impartire a chi cerca di risolvere il problema formidabile della significazione e della funzione della religiosità cristiana inserita sulla vita associata.

Noi abbiamo colto in sul nascere la chiesa nell'Africa romanizzata: manipolo insignificante di credenti, dall'aria esaltata, che al cospetto dei rappresentanti dell'autorità politica di Roma proclamano impavidi il dovere della fedeltà alla conversione nel Cristo. Fin dalla sua genesi, il cristianesimo africano, sulle labbra dei testimoni di Scilli, ha la consapevolezza lucida della inviolabilità della coscienza religiosa, al cospetto di qualsiasi potere della terra. In tutta la sua storia, esso rimane incrollabilmente aderente al postulato della sua prima professione. Si

potrebbe anzi dire che il suo destino storico sembra essere stato quello di tradurre e organizzare questo postulato, in modo da renderlo principio fattivo di disciplina sociale [1]. Dalla *Passio Scillitanorum* al *De Civitate Dei* corre una linea continuativa di cui non è malagevole seguire la traiettoria, pur attraverso le alterne vicende di una esistenza collettiva agitata e le elaborazioni faticose di un pensiero in formazione. Gli aspetti di simili vicende e i momenti di simili elaborazioni noi abbiamo cercato di individuare.

La crisi più grave, il cristianesimo africano, come del resto tutta la società cristiana, l'ha incontrata agli inizi del quarto secolo, quando il passaggio ufficiale di Costantino al Vangelo ha posto su nuove basi quel problema dei rapporti fra società religiosa e organizzazione politica, che il regime persecutorio aveva così nettamente schematizzato e stilizzato. Il donatismo l'ha risolto nella maniera intransigente che poteva suggerire la tradizione di una comunità, tenuta al battesimo della letteratura teologica e politica, da un Tertulliano. Ma l'intransigenza donatistica non avrebbe mai potuto offrire il destro ad una filosofia della storia capace di aiutare il cristianesimo cattolico nella sua missione civile. Ticonio l'ha compreso prima di sant'Agostino e ha dato lo spunto al *De Civitate Dei*. Se Ticonio è donatista, sant'Agostino è incomprensibile senza il donatismo. Così, dal principio alla fine, il cristianesimo africano tien fede alla sua vocazione.

Anche se questa ha implicato il proprio sacrificio. Il messaggio cristiano non ha nulla a vedere con la politica realistica. L'intransigenza donatista è stata, a non dubitarne, la causa non

---

(1) Rousseau ha visto molto bene la funzione del cristianesimo nella storia, sebbene incapace di valutarne l'efficacia provvidenziale: « In queste circostanze Gesù venne a fondare sulla terra un Regno spirituale, la quale cosa, separando il sistema teologico da quello politico, fece sì che lo Stato cessasse di essere uno, e cagionò le divisioni intestine che non hanno cercato mai di sconvolgere i popoli cristiani. Ora, siccome questa nuova idea di un Regno al di là della tomba, non potè mai entrare in testa ai pagani, questi ritennero sempre i cristiani come veri ribelli, che, sotto un'ipocrita sottomissioue, cercavano solamente il momento opportuno per rendersi indipendenti e padroni, e per usurpare destramente l'autorità che fingevano di rispettare nella loro debolezza. Questa fu la causa delle persecuzioni » *Le contrat social*, IV, 8.

ultima della miserevole debolezza dell'Africa romanizzata al cospetto delle invasioni. Ma quella intransigenza ha salvato un grande principio alla civiltà cristiana nel mondo.

Il popolo « servo di Jahvè », malmenato ed oppresso, non è stato il solo popolo d'Israele. E dovunque noi ne troviamo ricomparse le iatture e i sacrifici, dobbiamo inchinarci riverenti: non di solo pane e non di soli successi empirici vive e prospera la civiltà spirituale degli uomini.

INDICE

Parte Terza — IL TRAMONTO